

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050087

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
12. BAND · 1932

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BV
170
J3
1973
v.12

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT 1932
12. BAND · 1932

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGICAL
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 12. Bandes · 1932 (1934 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1978 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der textuellen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1978

ISBN 3-402-09414-2

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenten Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Inhaltsverzeichnis.

| Aufsätze: | Seite |
|---|-------|
| Älteste christliche Kunst und Christusmysterium von Odo Casel OSB . . . | 1 |
| Die nicht dem Psalter entnommenen Meßgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht von Petrus Pietschmann OSB | 87 |
| Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. I. Die Feier der Feste <i>natalis Salvatoris</i> und <i>epifania</i> zur Zeit des Bischofs Ambrosius von Hieronymus Frank OSB | 145 |
| Liturgische Fragmente aus einem unbekannten gelasianischen Sakramentar von Alban Dold OSB | 156 |
| Zum Kommunionempfang des Mittelalters von Peter Browe SJ . . . | 161 |
| Das Sakrale in der christlichen Baukunst von Hans Weigert . . . | 178 |
| Miszellen: | |
| Liturgischer Nachhall der „monarchianischen“ Evangelienprologe von Anton Baumstark | 194 |
| Marienklagen und Liturgie von Walther Lipphardt | 198 |
| Die Karfreitagskommunion während der Missa praesantificatorum in den Klöstern der Bursfelder Benediktinerkongregation von Alban Dold OSB | 205 |
| Literaturbericht 1932: | |
| Allgemeines von Odo Casel OSB | 207 |
| Beziehungen zur Religionsgeschichte (mit Ausnahme des Alten Orients) von Odo Casel OSB | 251 |
| Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr | 279 |
| Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB . . | 299 |
| Beziehungen zur christlichen Archäologie von Theodor Klauser . . | 346 |
| Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Odilo Heiming OSB | 362 |
| Monastische Liturgie | 375 |
| Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert | |
| A. Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten) von Theodor Klauser | 378 |
| B. Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter von Anton L. Mayer | 397 |
| Gregorianischer Gesang von Urbanus Bomm OSB | 454 |
| Die Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert von Alexander Schnütgen | 468 |
| Nachrichten | 475 |
| Mitteilung | 476 |
| Berichtigung | 476 |
| Autorenverzeichnis zum Literaturbericht | 476 |

Altteste christliche Kunst und Christusmysterium.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

I.

Religion und Kunst stehen in einer geheimnisvollen Zusammengehörigkeit, in einer wesenhaften Verwandtschaft und Wechselbeziehung, weil jede von ihnen in ihrer Art in die letzten Gründe des Seins hineinreicht, dorthin, wo der Verstand und der bewußte Wille versagt und das Mysterium, die Wesensschau, beginnt. Wo Religion nicht bloß theologisches oder moralisches System ist, sondern Gottes Werk, erlebte Gottbeziehung und Frömmigkeit, und hier wieder solche, die sich nicht individualistisch verkrampft, sondern aus der Gemeinschaft lebt und so zum Kulte wird, da stellt sich sofort auch die Kunst ein, da ja nur sie die Fähigkeit hat, von diesen letzten Tiefen etwas in überpersönlichen Formen auszusagen, wozu es doch den Erfüllten und Begeisterten drängt. Es wäre daher eine sonderbare Ausnahme, wenn das Urchristentum, die gewaltigste religiöse Bewegung der Weltgeschichte, kunstlos oder gar kunstfeindlich gewesen wäre. Und doch ist dies behauptet worden, sogar mit einem Schein von Richtigkeit, wenn man die Äußerungen mancher Kirchenväter liest, ja wenn man die zuweilen entrüstete Ablehnung der Kunst durch einige der ältesten Zeugen kirchlicher Überlieferung, die radikale „Geistigkeit“ mancher kirchlichen Schriftsteller betrachtet, die selbst beim Herrn seine Unscheinbarkeit, ja Häßlichkeit hervorheben¹. Hört man allerdings näher zu, so spricht hier nicht eine Kunstfeindlichkeit an sich, sondern zunächst eine Ablehnung der zeitgenössischen Kunst; dazu tritt eine hohe Auffassung von dem rein pneumatischen Wesen der christlichen Religion: „Das Pneuma ist das Belebende; das Fleisch nützt nichts“². Jede neue Idee ist zunächst radikal in der Ablehnung des Alten. Erst allmählich blüht auf den Verwesungsstoffen des zerstörten Alten die neue Blume auf, die nun doch wieder aus der Kraft des Zerstörten Teile ihres Wesens ziehen muß. So hat sich auch im Christentum tatsächlich früh eine Kunst gebildet, die, wenn auch

¹ Vgl. W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten 4 Jh. (Nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller)* (Studien über christl. Denkmäler hg. von J. Ficker, Heft 20 [1930]). Dazu s. Jb. 10 Nr. 232. Ferner vgl. H. Koch, *Die altchristl. Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Forsch. zur Relig. u. Literatur des A. u. N. T., N. F. Heft 10 [1917]).

² Joh. 6, 63.

formell im Gewande ihrer Zeit und ihrer Umgebung einerschreitend, von dem neuen Ethos oder vielmehr Pneuma kündet.

Tut sie das aber wirklich? Ist sie nicht vielleicht nur ein Zweig der antiken Kunst, der nur inhaltlich vom Gegenstand der neuen Religion spricht, aber als Kunst wesentlich zur Antike gehört? Oder haben wir hier etwa absolut Neues, eine bisher nicht dagewesene Kunstart, einen christlichen „Stil“? Gegen dieses würde schon die Erfahrungstatsache sprechen, daß selbst die reinste Offenbarungsreligion, wie sie das Christentum darstellt, sich nur in den Formen ihrer Zeit aussprechen kann, wenn sie überhaupt verstanden werden will, — wobei allerdings auch die Formen von dem neuen Geiste umgeprägt werden. Was werden also, entsprechend der Gesamthaltung der alten Christen³, von vornherein annehmen müssen, daß das Christentum sich zwar in der Form der Spätantike aussprach, aber in diese Form seinen neuen Geist legte, ja gewissen Formen erst ihre volle Bedeutsamkeit gab⁴. Worin besteht aber nun dieses Neue? Was macht das eigentliche Wesen der altchristlichen Kunst als christlicher Kunst aus?

Die Sinndeutung der altchristlichen Kunst ist von vielen Seiten her versucht worden, worüber Lothar ausführlich berichtet⁵. Gemäß seiner Darlegung hat sich nach Überwindung der dogmatisch-lehrhaften Deutung, die in den Bildern gemalte oder plastische Dogmen sah, die zuerst von V. Schultze 1880 vertretene sepulchral-symbolische Auffassung mit einigen Modifikationen durchgesetzt, d. h. jene, die in der Gräbermalerei die christlichen Jenseitsgedanken dargestellt findet. Gegenüber dem Versuche, die altchristlichen Bilder direkt auf liturgische Texte oder Feiern zurückzuführen, betont Lothar mit Recht, daß umgekehrt diese Gebete den Niederschlag derselben Gedanken bilden, die das Bild für eine frühere Zeit belegt. G. Heinrici hielt die Deutung V. Schultzes auf den Auferstehungsgedanken für zu eng begrenzt und sagte, man müsse die Bilder als „Symbole des unverlierbaren Heilsbesitzes der Christen überhaupt“ ansehen⁶. L. v. Sybel⁷ sah weniger den jüdisch-eschatologischen Auferstehungsglauben als vielmehr den hellenistischen Unsterblichkeitsgedanken

³ Vgl. G. Kittel, *Urchristentum und Religionsgeschichte* (o. J.).

⁴ Man denke etwa an das Wort Agape.

⁵ Vgl. H. Lothar, *Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgesch. Heft 155 [1931]).

⁶ *Zur Deutung der Bildwerke altchristl. Grabstätten*. Theol. Stud. u. Kritiken XXV (1882) 720 ff., bei Lothar S. 10. Vgl. auch W. Neuß, *Die Kunst der alten Christen* (1926) Abschnitt III. K. Michel (s. unten Anm. 249) will in den Bildern „typische Symbole der auf die Gebetsanhörung sich gründenden Errettung aus irdischen Nöten“ erkennen (S. 62).

⁷ *Christliche Antike I* (1906) usw.; s. bei Lothar S. 11.

hinter den Bildern aufleuchten, wogegen aber spricht, daß das Urchristentum in Verfolgung der Agapelinie die Auferstehung des Fleisches predigt⁸. Jedoch hat man auch im Kreise der sepulkral-symbolischen Auslegung erkannt, daß die Beziehung auf die eine Idee der Auferstehung nicht zur Deutung aller Bilder ausreicht⁹. Man hat daher zu dem Ausweg gegriffen, mehrere Gedankenkreise zu unterscheiden, hat sich aber dabei den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß damit die Einheitlichkeit der altchristlichen Malerei verlorengegangen sei¹⁰.

Nicht nur die dogmatisch-lehrhafte, sondern auch die symbolische Auslegung überhaupt wird neuerdings von P. Styger¹¹ bestritten, der an ihre Stelle eine rein realistische Wertung setzt: Die Bilder wollen die heiligen Geschichten erzählen. Sie wiederholen daher an den Gräbern nur jene Geschichten, die schon in den Häusern dargestellt waren; ein sepulkraler Sinn ist daher den Bildern nicht von Hause aus eigen, kann ihnen auch nicht plötzlich durch die Benützung an den Gräbern zugewachsen sein. Lothar glaubt demgegenüber zwar¹², daß dieselben Figuren nach dem Ort der Anbringung einen verschiedenen Sinn haben können; aber muß dann der besondere Sinn nicht wenigstens der Anlage nach schon in der Geschichte enthalten gewesen sein? — Auf Grund der späten Datierung der Hauptmasse der Bilder durch Styger¹³ glaubt dieser nachweisen zu können, daß nur etwa 13 Bildtypen aus den ersten drei Jahrhunderten stammen, während der Großteil ins 4. Jh. gehört, wo dieselben Bilder wie an den Gräbern auch in Basiliken, Baptisterien usw. vorkommen, also das Vorbild für die Sepulkralmalerei abgeben konnten. Selbst wenn das richtig wäre, sagt Lothar, dann lägen doch für die ältere Zeit entsprechende Parallelen nicht vor. Und selbst wenn wir annähmen, daß die Christen ihre Häuser mit diesen doch gefährlichen Bildern geschmückt hätten, so brauchten diese mit den an den Gräbern verwandten nicht identisch zu sein. Außerdem brauchten die Hausbilder nicht zuerst, vor den Grabbildern, entstanden zu sein. Nach Stygers eigenem Zugeständnis zeigen die älteren Typen eine symbolhafte Kürze,

⁸ Vgl. etwa I Kor. 15; dazu etwa A. Nygren, *Eros und Agape* (1930) Teil III.

⁹ Wenn Lothar mit W. Neuß eine bei den alten Christen bestehende Unklarheit darin sieht, daß manche Bilder das nach volkstümlicher Anschauung sofortige Eingehen der Seele in die Seligkeit, andere aber (wie die Jonasbilder) die offizielle Anschauung von der erst bei der Parusie stattfindenden allgemeinen Auferstehung bezeugten, so glaube ich, daß diese angebliche Unklarheit nur auf die zu enge Deutung der Bilder auf die Auferstehung zurückgeht. Bei unserer unten zu gebenden Erklärung wird eine solche Zwiespältigkeit nicht vorhanden sein.

¹⁰ So W. Neuß 32 ff.

¹¹ *Die altchristliche Grabeskunst* (1927); dazu Lothar 15—24. Ferner jetzt P. Styger, *Die römischen Katakomben* (1933).

¹² S. 19.

¹³ Gegen die sich jetzt auch aufgrund der Funde von Dura-Europos ernste Einwendungen machen lassen; s. unten.

wollen also nicht erzählen. Ja sie geben zuweilen an Stelle der biblischen Person den Verstorbenen selbst wieder. — So richtig diese Einwendungen Lothers gegen Styger sind (von den Funden in Dura konnte er noch nichts wissen), so muß er doch zugeben, daß eine einzige symbolische Idee nicht ausreicht, um den ganzen Bilderbestand zu deuten, daß vielmehr seit dem 3. Jh. „in wachsendem Maße wesens- und ortsfremde Elemente eindringen, deren Charakter im Unterschied von dem ursprünglichen sepulkralen Material gerade ihre Feststellung ermöglicht hat“¹⁴. Lother will in diesen neuen Tendenzen eine Auswirkung des beginnenden Kirchenbaues mit seinen (nicht auf uns gekommenen!) Malereien sehen, die damit eigentlich an einen nicht zu ihnen passenden Ort übertragen worden seien. „Die Motive konnten nicht mehr dem sepulkralen Gedankenkreis entnommen werden, sondern mußten allgemein religiöser Art sein. Es galt nicht mehr nur zu erbauen, sondern auch zu belehren, also nicht mehr nur bestimmte Wahrheiten symbolisch zu vergegenwärtigen, sondern auch konkrete Ereignisse und Personen im Bilde vorzuführen. Der Symbolcharakter tritt demgemäß bei den biblischen Szenen zurück und macht der *historischen Darstellung* Platz“¹⁵. Sowohl in der späteren Katakombenmalerei wie auf den Sarkophagen zeigen sich Anfänge dieser Entwicklung in einer historisch getreuen Ausschmückung des Einzelbildes und in einem Streben nach größerem Szenenreichtum überhaupt (Zyklen). Lother möchte in manchen Zügen die Mitwirkung „zünftiger Theologen“ erblicken. Was er im folgenden über die alsdann sich entwickelnde historisierende und theologisch-dogmatische Linie auf der Höhe der altchristlichen Kunst sagt, gehört nicht mehr in den Bereich unserer Untersuchung, die sich auf die Kunst der ersten drei Jahrhunderte beschränken will. Aber es bleibt für uns das Problem bestehen, wie dann schon vor der konstantinischen Epoche die von Lother erwähnte neue Entwicklung sich anbahnen konnte. Lother arbeitet mit einer unbekannten Größe, der angeblichen alten Kirchenmalerei. Gibt es nicht vielleicht eine Lösung dieser Frage, die ohne solche unbekannten Größen auskommt und doch die allmähliche Erweiterung der altchristlichen Kunst seit dem 3. und besonders dem 4. Jh. erklärlich macht, ohne daß man einen zu schroffen Übergang anzunehmen braucht, wie Lother ihn schließlich doch aufstellen muß, wenn er von Motiven und Tendenzen spricht, die der Katakombenkunst „ursprünglich fremd sind und kaum auf ihren Wegen gewachsen sein können“?¹⁶ Ist es nicht vielleicht möglich, auch hier einen gemeinsamen Mutterboden der scheinbar auseinanderstrebenden Richtungen zu entdecken?

Eine ähnliche Frage drängt sich einem auf inbezug auf die aus der Antike stammenden Bild- oder Symboltypen. Lother¹⁷ ist genötigt,

¹⁴ S. 22 f.

¹⁵ Ebd. S. 24.

¹⁶ S. 24.

¹⁷ S. 29 ff.

in ihnen eine „neben der christlichen Gruppe, ja genau genommen sogar vor ihr stehende“ eigene Gruppe zu sehen, die entweder rein ornamental sei oder von der Antike her symbolisch bestimmt, wobei sich wieder mancherlei Probleme über die Wechselbeziehungen ergeben: War das Motiv je oder in christlicher Zeit noch symbolhaft? Ist es von den Christen mit Symbolgehalt erfüllt oder solchem (in neuer Form) wiedergegeben worden? Ist der antike Symbolinhalt nur umgedeutet worden? usw. So richtig die Probleme hier gesehen werden, so möchte man doch auch hier eine geistige Gesamthaltung finden, aus der als letzter Quelle alle die Verwendungen antiker Motive hervorgehen, ja die gleichzeitig die antiken und die christlichen Bildmotive durchdringt; denn man kann doch wohl nicht annehmen, daß hier zwei wesensfremde Linien bloß äußerlich nebeneinander herlaufen, und es drängt sich einem die Frage auf, welche Grundkraft hinter der christlichen Kunst steht, daß sie so verschiedene Stoffe gleichzeitig durchdringen und verwerten konnte.

Diese innerste Quelle, aus der die verschiedenen Strömungen hervorgehen und sich verzweigen, ohne die ursprüngliche Einheit zu verleugnen, und deren eigentümliche Natur die spezifische Christlichkeit der altchristlichen Kunst zu gewährleisten scheint, scheint bisher nicht voll gefunden zu sein. Und doch hat A. Riegl den Weg dorthin gebahnt, als er von dem Kunstwollen als der innersten Formkraft der Kunst sprach. Dieses Kunstwollen ist nach Riegl¹⁸ eine reale Kraft; sein Träger ist eine Gruppe von Menschen mit einem objektiven, überindividuellen Gesamtwillen, der dem einzelnen normativ gegenübersteht. Diese Kraft gestaltet den Stil des Kunstwerkes, ist das Stilprinzip, das den äußeren Stilcharakter bestimmt, so daß die einzelnen, mannigfachen Stilmerkmale aus wenigen zentralen Prinzipien abgeleitet werden können. Die Stilprinzipien wandeln sich bei fundamentalen Änderungen der Geistesbeschaffenheit einer Menschengruppe. Auf dem Grund dieser Erkenntnis baut Riegl eine Lehre von den wesensmäßigen Richtungen des Kunstwollens auf, die in letzter Linie von geistigen Einstellungen abhängen. Wegen dieses inneren Zusammenhanges von Kunst und Geisteslage kann man von der Kunst aus die dazu gehörende Religion oder Philosophie oder Wissenschaft in den Hauptzügen bestimmen; wir fügen hinzu: muß man auch umgekehrt von der religiösen Lage aus die Kunst verstehen und erklären können. Diese Aufgabe gehört freilich nicht mehr zum Bereich der empirischen Kunstgeschichte, die über das Kunstwollen hinaus nicht weiter vorstoßen kann. Hier beginnt daher das Werk des Metaphysikers oder bei der christlichen Kunst des Theologen. „Das Kunstwerk, rein als solches genommen, ist nur ein ‘totes’ Produkt, abgesetzt aus einem

¹⁸ Das Folgende nach der Einleitung zu A. Riegls *Gesammelten Aufsätzen* (1929) von H. Sedlmayr S. XII f.

schöpferischen Geistesprozeß. Es ist nur der eine Pol einer ursprünglichen Erlebniseinheit, deren anderer Pol nicht mitgegeben ist. Gerade auf den anderen Pol aber käme es an, denn er ist der Ursprung des Kunstwerkes, und die Kunstgeschichte müßte, soll sie Wissenschaft sein, die Erscheinung der Kunstwerke aus ihrem Ursprung konstruieren oder begründen“¹⁹.

Diesen anderen Pol, der noch jenseits des Kunstwollens liegt und dieses bestimmt, gilt es für die älteste Kunst der Christen zu finden. Die oben gegebenen Sinndeutungen scheinen sich ihm nur von weitem genähert zu haben. Die dogmatisch-lehrhafte Erklärung übersah, daß Lehre und Theologie als solche keine Kunst hervorbringen; und auch die sepulkral-symbolische Deutung ist, wenn sie auch mehr an Schau und Gefühl appelliert, doch im letzten Grunde pädagogisch-moralisch. Erst recht ist die realistisch-historische Ausdeutung nicht derart, daß sie an die eigentliche Triebkraft echter Kunst herankäme. Wir müssen vielmehr an das innerste und heiligste Gebiet des Urchristentums uns herantasten, wenn wir die Quellgründe seiner Kunst erkennen wollen. Echte Kunst und wahre Religion gehen auf das Letzte!

Freilich ergibt sich hier bei der christlichen Kunst eine besondere Schwierigkeit, die bei anderen, auch religiösen, „Stilen“ nicht besteht. Christentum ist keine Religion wie die anderen, die auf menschliches Streben allein zurückgeht, sondern es ist Offenbarungsreligion. Jedoch tritt diese Schwierigkeit zurück, wenn man bedenkt, daß für die Kunst die Religion nur insofern als Quelle in Betracht kommt, als sie einer Menschengruppe zu eigenem Besitz und Erleben geworden ist. Es gibt keine in sich übernatürliche Kunst. Kunst ist Erzeugnis der natürlichen Kräfte des Menschen, die freilich von übernatürlichen Kräften erregt und erhöht werden können. Man kann daher von einer christlichen Kunst, aber nicht von einem christlichen Kunststil sprechen. Der Stil ist zeitgebunden und von der Umgebung bestimmt (Volk, Rasse usw.). Das christliche Kunstwollen kann sich in verschiedenen Stilen manifestieren, worauf wir noch zurückkommen werden. Jedenfalls ergeben sich aus der Rieglschen Betrachtungsweise vertiefte Möglichkeiten, das Wesen der altchristlichen Kunst zu erfassen, und zwar solche, die über die Inhaltsdeutung, die bei den oben erwähnten Versuchen im Mittelpunkt steht, hinaus in das Wesen der Kunst vorstoßen.

Einen Ansatz in dieser Richtung gab A. Riegl in dem Aufsatz *Zur Entstehung der altchristlichen Basilika* (aus dem J. 1903)²⁰, wo die Frage nach dem Unterschied des altchristlichen Kunstwollens von dem gleichzeitigen heidnischen und nach ihrem wechselseitigen Verhältnis gestellt wird. Der Versuch, „die inneren Beziehungen zwischen

¹⁹ L. Coellen, *Die Methode der Kunstgeschichte*, zitiert von Sedlmayr a. a. O. XV.

²⁰ *Ges. Aufs.* S. 91—110.

dem Verhältnis des christlichen Kunstwollens zum gleichzeitigen heidnischen einerseits und jenem des altchristlichen religiösen Wollens zum gleichzeitigen heidnischen religiösen Wollen andererseits des genaueren aufzudecken“, wird zwar dort „als zu umständlich“ nicht vorgenommen; es wird aber darauf hingewiesen, daß das religiöse Leben der ersten drei Jahrhunderte der römischen Kaiserzeit sich vom offiziellen antiken Glauben abgewandt hatte und von einem „Zug zum Monotheismus“, einem „zeremoniösen Mysterienkult“ und einer „Beziehung zur Unsterblichkeit“ bestimmt war, worin der antike Mensch die eigne Erlösung erblickte. „In allen diesen Beziehungen tritt aber der Gegensatz zu den klassisch-polytheistischen Anschauungen ebenso scharf und deutlich hervor als die Verwandtschaft mit dem Christentum“ (S. 95 f.). Das religiöse Ziel wird freilich von den Christen mit anderen Mitteln angestrebt als von den Heiden. Von der Gemeinschaft des religiösen Endziels aber schließt Riegl auf ein gemeinsames Kunstwollen, das mit verschiedenen Mitteln arbeitete, was er dann an der Basilika näher erläutert. Wenn Riegl hier auch den Unterschied der christlichen von der heidnischen Religion nicht tief genug erfaßt, so liegt doch ein berechtigter Kern in seinen Ausführungen, insofern als die damalige, religiöse Entwicklung allgemein sich vom Innerweltlichen, Naturhaften abwendet und das Überweltliche, Geistige sucht. Auffällig bleibt freilich, daß das Christentum sich gerade in seiner heroischen Jugendzeit der hellenistischen Schönheitsform bedient, während im spätantiken Heidentum die philosophische Richtung sich viel energischer vom Körperlichen und vom Sinnlich-Schönen abwendet. Es scheint eher, als ob die christliche Kunst den bloßen Sinnenkult und den krassen Naturalismus ablehnte, im übrigen aber unbefangener als das religiös und mystisch bestimmte Heidentum die hellenistische Schönheit pflegte oder sie zum mindesten nicht bewußt beiseite stellte. Wenn wir also auch mit Riegl die altchristliche Kunst in den Strom der spätantiken Kunst hineinstellen, so glauben wir doch nicht, daß der transzendente Zug genügt, um die christliche Kunst in ihrem Wesen voll zu erklären. Es muß noch etwas Eigenes hinzutreten.

Hier setzte M. Dvořák in einem 1919 geschriebenen, aber erst nach seinem Tode 1924 veröffentlichten Aufsatz *Katakombenmalerei; Die Anfänge der christlichen Kunst* ²¹ ein. Er lehnt es ab, das eigentliche christliche Element der Katakombenmalerei nur in den Darstellungen zu sehen, die auf das formale Element nur mittelbar durch Vereinfachung gewirkt hätten. Vielmehr sei eine formelle vollständige Verschiedenheit der altchristlichen von der spätantiken Kunst anzunehmen.

²¹ *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*. Studien zur abendländ. Kunstentwicklung (1924) 1—40.

Das dekorative System der Katakomben sei von dem gleichzeitigen antiken wesentlich verschieden, indem jenes die plastische und tektonische Verherrlichung des Körperhaften unterdrücke. In der figuralen Komposition der Katakombenbilder fehle der räumliche Zusammenhang; es herrsche nicht verschiedene Tiefe des Bildraumes, sondern nur eine Raumschicht, in der die auf kompliziertere Stellungs- oder Bewegungsmotive verzichtenden Figuren koordiniert oder symmetrisch stehen, meist in unbeweglicher Frontalität. Es sei also „eine neue Kunst“. Freilich nicht in dem Sinne einer „Urzeugung aus volkstümlichen superstitiösen Amulettbildchen“ (O. Wulff) u. dergl. Vielmehr sei die christliche Kunst von der antiken Kunst ihrer Zeit ausgegangen, die der christliche Gedanke aber verändert habe, indem er bestimmte Eigenschaften unterdrückt oder ersetzt habe. An Stelle des Körperkultes und des Naturalismus seien neue Werte getreten: Ein neues Verhältnis zur Grundebene, indem der alte Reliefgrund durch den idealen, die Figuren frei umgebenden Raum ersetzt worden sei. Diese Wandlung wie auch die Vermeidung des plastisch und tektonisch Körperlichen fließe aus derselben Quelle: dem Symbolismus. „Nicht darin, was sie (die Bilder) dem Beschauer sinnfällig vor Augen führen, sondern woran sie ihn erinnern und was auf den einfachen Proto-Urkunden der christlichen Malerei gar nicht sichtbar ist, liegt ihre Bedeutung. Auch wenn sie historische Ereignisse und Personen darstellen, sind sie Symbole, deren Aufgabe mit dem objektiven Inhalt der Darstellung nicht erschöpft ist; sie sollen dem Beschauer die Mysterien und Wahrheiten des neuen Glaubens zum Bewußtsein bringen . . . In der Katakombenmalerei handelt es sich um abstrakte Lehren und Gedankenverbindungen, die mit nur mittelbar mit ihnen zusammenhängenden Darstellungen verbunden werden, woraus sich jene gedankliche Symbolik und Allegorie entwickelte, die an Stelle der klassischen poetischen Fiktion und Veranschaulichung der Umwelt trat und zu den merkwürdigsten Zügen der ganzen mittelalterlichen Kunst gezählt werden muß.“ Der Unterschied der christlichen von der gleichzeitigen klassischen Kunst liege also erstens in dem abstrakten, gedanklichen, theologischen Inhalt, zweitens darin, daß das Mitwissen, die subjektiv gedankliche Beteiligung des Beschauers in weit größerem Maße als je in der Antike nötig sei. All das gehe hervor aus einer Konzentration auf das Jenseits, auf die eschatologische Bestimmung der Menschheit, auf die Aufforderung zum Gebete. Damit diese Einstellung nicht durch eine allzu materielle Wirkung der Figuren und Situationen gestört werde, würden diese in den Katakomben „jenseits der Grenzen und Kräfte des irdisch Bedingten in die Sphäre der freien, unbegrenzten, zeitlosen Räumlichkeit übertragen“. Der Raum werde zu einem metaphysischen Begriff, „ein idealer Freiraum, in dem das Tastbare, Meßbare, mechanisch Zusammenhängende jede Macht und Bedeutung verloren hat. Er leitet

das Auge in unbegrenzte Tiefen, und in diese Tiefenbewegung ordnen sich die Figuren ein, ohne sie durch kubische Wirkungen zu stören, fern von jeder Wirklichkeitsnachbildung, als eine traumhafte Projektion von personifizierten Erlösungs- und Jenseitsideen oder Andachtsgefühlen, in Zonen eines transzendenten Seins, in dem die Gesetze des weltlich gebundenen Geschehens gegenstandslos geworden sind“. So müsse alles am körperlichen Dasein Orientierte „der neuen psychozentrischen Auffassung der Welt weichen“. Die Figuren „sind gleichsam aus dem weltlichen, physischen und psychischen Leben und Erleben ausgeschaltet“; dafür treten höhere geistige Faktoren in den Vordergrund. Die Verbindung der Figuren mit dem Beschauer und mit höheren geistigen Gewalten äußert sich in der Frontalität und den Gesten; auch unter sich sind sie nicht ganz ohne Verbindung. „Was sie zu einer Einheit zusammenschließt, ist einerseits ein abstraktes kompositionelles Prinzip, die rhythmisch intermittierende Reihung, andererseits aber der ihnen gemeinsam zugrunde liegende gedankliche Inhalt. Die frontal nebeneinandergestellten Figuren, scheinbar ohne Verbindung, wirken doch als eine Einheit, weil wir die Empfindung haben, daß sie durch die geistige Bedeutsamkeit, die sie erfüllt und von der sie Zeugnis ablegen, zu einer Einheit, zu einem einzigen Sursum verkettet werden. Sie bilden untereinander und mit den Andächtigen eine heilige Gemeinschaft in Zeit und Ewigkeit. Zum ersten Male tritt uns hier als Grundlage der bildlichen Anordnung jener Begriff der transzendenten Vereinigung entgegen, der in der Folgezeit stets in jenen Zeiten im Mittelpunkt der künstlerischen Vorstellungen stand, in denen der christliche Jenseitsglaube einen starken Einfluß auf die Einbildungskraft ausübte“²². Das „rein Geistige und Ideelle“ habe nunmehr alle anderen Gesichtspunkte verdrängt. Es herrsche nun der Grundsatz: „Die Seele ist alles, der Körper ist nicht“; die „Anbetung Gottes im Geiste“. Demgegenüber sei selbst die von Riegl sog. Modekunst der Kaiserzeit trotz einer gewissen, durch das Eindringen optischer Elemente und eine Wandlung der Komposition hervorgerufenen Vergeistigung und Subjektivierung von der Katakombenkunst durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt; es fehle dort die hier vorhandene Auffassung der Grundebene als eines Ausschnittes aus dem unbegrenzten Idealraum, ebenso wie die entscheidende Bedeutung der Frontalität und Reihung der Figuren, und damit die überindividuelle Vergeistigung, das Seelenhafte. Dvořák geht so weit, die älteste christliche Kunst eine revolutionäre, zielbewußte Verneinung der klassischen zu nennen, einen „geistigen und künstlerischen Fortschritt, der auf die Zukunft hinweist“. „Die Katakombenmalerei verkörpert . . . die radikalste, vorgeschrittenste und konsequenteste künstlerische Strömung des dritten

²² S. 20 ff.

Jahrhunderts . . . Daß die Katakombenmalerei so weit gehen konnte, beruhte auf der Transzendenz der christlichen Weltanschauung, die es den christlichen Künstlern ermöglichte, sich über Stofflichkeit, sinnliche Wirkung und natürliche Gesetzmäßigkeit ganz hinwegzusetzen.“ Die fortschrittlichen Strömungen in der spätantiken Kunst, die auf Entstofflichung und Vergeistigung gerichtet waren, erhielten durch das Christentum einen neuen Inhalt, in dem ein „die ganze Evolution der antiken Kunst verneinender Begriff des Künstlerischen enthalten war“²³. So ist die Katakombenmalerei ein entscheidender Wendepunkt in der Geschichte der Kunst.

Wir haben Dvořák so ausführlich zu Worte kommen lassen, weil wir bei ihm den ersten entschiedenen Versuch vorfinden, das Wesen der ältesten christlichen Kunst ganz aus ihr selbst zu erklären. Jedoch sind seine Darlegungen nicht in jeder Hinsicht stichhaltig. W. Neuß hat darauf hingewiesen²⁴, daß genau der gleiche Schmuckstil wie in den christlichen Katakomben sich in den jüdischen und in den neu entdeckten heidnischen bei S. Sebastiano und am Viale Manzoni zu Rom findet und daß er sich wohl aus der Zwangslage der Künstler in den unterirdischen, spärlich beleuchteten Grüften erkläre. Aber auch abgesehen von diesen formalen Fragen erheben sich ernste Bedenken gegen die Bestimmung des Christentums durch Dvořák. Er sieht es wohl allzusehr mit modernen Augen als Religion der Innerlichkeit, der „Seele“, der reinen Jenseitigkeit, des „Geistes“. Wir haben seitdem gelernt, daß nicht der „Geist“ und die „Seele“, sondern das P n e u m a und die A g a p e das Grundprinzip des Christentums sind, d. h. nicht der subjektive Gedanke und die persönliche Religiosität, auch nicht der abstrakte Lehrgedanke, sondern die objektive, lebendige, konkrete Gotteskraft und die Erlösungstat Gottes, die in Christus offenbar geworden ist. Nicht die „Anbetung im Geiste“, sondern die Gottesverehrung im Pneuma ist für das christliche Verhältnis zu Gott bestimmend²⁵. Deshalb ist es keineswegs notwendig, daß die christliche Kunst sich so radikal von jeder Körperhaftigkeit entfernte, wie Dvořák das behauptet. Der Augenschein der Katakombenbilder spricht dagegen. Neuß schreibt sehr richtig: „Nicht hierin also liegt das Neue. Es liegt darin, daß diese helle, freundliche und einfache Dekoration zum Ausdruck eines neuen Geistes wurde, daß ein neues Geschlecht gerade so seine einfach erhabenen, reinen Vorstellungen verkörpern konnte. Diese Kunst der christlichen Gräber ist heiter wie die Kunst der Griechen, ja vielleicht noch heiterer. Sie ist symbolisch wie jene es war; aber ihre Symbole sind rein

²³ S. 33.

²⁴ *Die Kunst der alten Christen* (1926) 45 f. Vgl. auch Rud. Kömstedt, *Vormittelalterliche Malerei* (1929) 40 f., der seinerseits einige Ansichten von Neuß berichtet.

²⁵ Vgl. etwa Joh. Horst, *Proskynein* (1932) 301—307.

geistig und frei von jeder Erotik. Deshalb ist dieser Kunst, so wenig sie gesucht prude ist, doch alles weit fern, was lasziv wirken könnte. Die Hauptsache aber ist: sie lebt nicht mehr von einem Mythos, mit dem ein skeptisch gewordenes Geschlecht spielte, sondern von der festen Überzeugung gottgewirkter Taten und gottgegebener Verheißungen. Deshalb verliert auch das Symbol alles rein Phantastische und Spielerische. Es wird einfach, groß und ernst bei aller freundlichen Heiterkeit.“ Eine Folge des christlichen Symbolismus sieht Neuß in dem „Auge in Auge“ mit dem Beschauer, der Frontalität, Symmetrie und dem Rhythmus. Jedoch sind diese Dinge nicht wesentliche Erfordernisse. „Vielmehr gibt es auch noch am Ende des dritten Jahrhunderts die schönsten Beispiele seitlich gesehener und frei bewegter Gestalten, selbst in Szenen, die, wie Noe in der Arche, schon früh frontal behandelt worden sind“²⁶.

Damit bleibt freilich die Frage bestehen: Wie drückt sich die neue Geistigkeit aus? Ist sie nur im beschauenden Subjekt, oder ist sie objektiv in den Bildern verkörpert? Kommen wir dadurch nicht doch wieder auf die bloße Inhaltsbedeutung zurück?

Dieser Ansicht scheint R. Kömstedt²⁷ zu sein. Für ihn verbindet sich in der Katakombenkunst christlicher Bildinhalt mit der westlichen, realistischen Anschauungsart, und so entstehe ein Symbolismus. „Die religiösen Inhalte finden eine Darstellung, die ihrer Form nach in der heidnischen Kunst ebensogut begegnete oder begegnen konnte. Man verwendet konventionelle *Sinnbilder*, die eigentlich durch nichts ihre untergelegte Bedeutung verraten“²⁸. Dieser Symbolismus führte nicht zu einer transzendenten Ausdrucksart und schuf keinen Stil. Ein Unterschied zwischen Christlichem und Heidnischem bestand noch im 4. Jh. nur „in den Nuancen der Stimmung“²⁹. Erst im 5. Jh. bildete sich ein transzendenter Stil, dessen Wesen Kömstedt so bestimmt: „Transzendent kann man nur den Ausdrucksstil nennen, dessen Darstellungen die Realität als irgendwie maßgeblich nicht anerkennen, sie weder 'nachahmen' noch sich an ihr kontrollieren, noch sie überhaupt zum Gegenstand haben“³⁰. Abgesehen davon, daß das Christentum nichts Abstraktes, Wirklichkeitsfremdes ist, kann die transzendente Kunst schon deshalb nicht aus dem Wesen des Christentums hervorgegangen sein.

²⁶ Neuß 46.

²⁷ S. Anm. 24.

²⁸ Kömstedt S. 6.

²⁹ Ebd. 9.

³⁰ Ebd. 14. K. findet S. 14—19 in einem Teile der Langhausmosaiken von S. Maria Maggiore zu Rom seinen transzendenten Stil und will diese Bilder daher in das 5. Jh. versetzen, was durch ihren Zusammenhang mit den aus dem Pontifikat Sixtus' III. (432—440) stammenden Triumphbogenmosaiken bestätigt werde. „Für die kunsthistorische Überlegung liegt es also nahe, alle Bilder des transzendenten Stiles im Langhaus und am Triumphbogen dieser sixtinischen Epoche zuzuweisen.“ Nach den neuesten Untersuchungen gehören aber die Bilder des Triumphbogens mit Ausnahme der Sixtusinschrift noch ins 4. Jh.!

da dieses doch am Anfang, wo es aber eine transzendente Kunst im Sinne Kômstedts nicht kannte, am kräftigsten sich nach dieser Richtung hätte auswirken müssen. Die radikale Beurteilung der ältesten christlichen Kunst durch Kômstedt kann uns aber jedenfalls davor bewahren, daß wir nicht im Formalen einer bestimmten Art allein das Wesen der christlichen Kunst suchen. Man läuft dann Gefahr, einen von der Zeit und der Umgebung abhängigen Stil mit der dem christlichen Ethos entsprechenden Form zu verwechseln. Es müßte aber doch von vornherein klar sein, daß das christliche Pneuma zwar gewisse Formen ausschließt, aber deswegen nicht auf einen ganz bestimmten Stil sich festlegen läßt. Dazu ist es zu umfassend, zu „katholisch“.

H. W. Beyer³¹ ist dieser Gefahr entgangen, indem er Geist und Form der altchristlichen Kunst berücksichtigt. Er gibt zu: „Die altchristliche Kunst ist ein Stück der Antike. Sie hat Teil an dem neuen spätrömischen Kunstwollen und sie trägt . . . in vielen ihrer Formen die Züge ihrer Herkunft aus dem Morgenlande.“ Wo aber ist ihr Eignes? „Hat das Christentum in dem Sinne auf die Kunst gewirkt, daß es ihr nicht nur eine unübersehbare Fülle neuer Aufgaben und Inhalte geschenkt, sondern daß es Formen und Normen hervorgebracht hat, die das Kunstwerk in seiner äußeren, freilich dann ganz von innen her bedingten Gestaltung zum zwingenden Ausdruck christlicher Wahrheit machen?“ Christliche Kunst kann nur „Gestaltwerdung des Logos“ sein. Die christliche Kunst zeigt demnach von vornherein einen ganz bestimmten Ausdruckswillen. Sie „redet . . . von dem Einen, von dem auch das Wort des Evangeliums spricht, von der Sünde und Tod überwindenden, durch das Kreuz erlösenden Liebe Gottes“. „Christliche Kunst hat zum Ersten darin ihre Eigenart, daß sie einen ganz bestimmten Inhalt hat, daß sie nämlich in sinnlich wahrnehmbarer Körperlichkeit das fleischgewordene Wort von der heiligen Liebe Gottes verkündet.“ Daraus ergibt sich das Zweite: „Das grundlegende Formgesetz christlicher Kunst ist das der Sammlung auf das Entscheidende hin.“ Wegen der Beschränkung auf das Notwendigste tritt die Körperlichkeit zurück; die Fläche genügt, um die ausdruckskräftigen Gesten abzuzeichnen. Der Inhalt ist stets Hinweis auf eine Tat Gottes, die Tat Gottes. Die Gliederung zeigt stets eine betonte Mitte. Drittens: „Christliche Kunst weist stets auf das Jenseitige, und die Transzendenz ihres Inhalts leuchtet stets durch die irdische Form hindurch. Christliche Kunst will göttliche Wirklichkeit für menschliche Augen sichtbar machen.“ Diese Aufgabe aber scheitert immer. Es kann kein vollendetes christliches Kunstwerk geben, es muß über sich hinaus weisen, indem es „seine eigene Gebrochenheit sichtbar macht“. Beyer weist

³¹ *Die Eigenart der christlichen Kunst im Rahmen der Spätantike*. Von der Antike zum Christentum. Untersuchungen als Festgabe für V. Schultze zum 80. Geburtstag am 13. XII. 1931 dargebracht von Greifswalder Kollegen (1931) 67—81.

auf Michelangelo hin, der ein Kunstwerk mit dem Hammer zerschlagen habe, weil es seinen Ideen nicht entsprach. Das sei aber nicht Resignation, sondern Einsicht in die Grenzen des Endlichen. Die Köpfe der Katakombenbilder sprechen vom „Überwältigtsein durch den Geist“. Beyer kommt so zu einer Definition der christlichen Kunst überhaupt: „Der in Gestalt, Handlung und Symbol gegebene Inhalt, seine klare Prägung auf die Herausstellung des Wesentlichen durch Auswahl, Aufbau und Formung und das Wissen um die Aufgabe, durch die notwendige Gebrochenheit des irdischen Ausdrucks auf das Ewige hinzuweisen, machen das Wesen christlicher Kunst aus.“ — Der Vergleich mit Michelangelo macht uns stutzig. Ist dieser innerlich zerrissene, zwischen titanischem Überschwang und menschlichem Elende hin und her geworfene Mann das Vorbild eines christlichen Künstlers? Wir möchten glauben, daß gerade der symbolische Charakter der christlichen Kunst die von Beyer geforderte „Gebrochenheit“ ausschließt. Denn das Symbol gesteht durch sein Dasein schon, daß es das Göttliche nicht darstellen, sondern nur darauf hinweisen will; dies aber tut es ganz und ungebrochen. Im übrigen aber enthält Beyers Darlegung sehr wichtige Wahrheitsmomente.

Beyers Gedankengänge werden anerkennend erwähnt von K. Kampffmeyer³², der zwar nur das Motiv der Landschaft in der Katakombenmalerei ins Auge faßt, aber von dort aus Stellung zu den verschiedenen Deutungen der Katakombenkunst nimmt³³. Die mythische Deutung kann nicht zutreffen, da das Christentum nicht Weltgrund und Naturmythos ergründen will, sondern den Schöpfergott predigt und den „von Gott geschaffenen und vor ihm stehenden Menschen“ darstellt. Die historische Auslegung scheitert daran, daß die Künstler durch ihre Darstellungsweise eine symbolische Sinndeutung erkennen lassen. Die symbolische Deutung etwa Dvořáks, der in den Bildern abstrakte Lehren verkörpert sieht, wird dem Tatbestand nicht gerecht; denn der christliche Glaube beruht auf Gottes geschichtlicher Offenbarung. „So tragen alle christlichen Bilder zwei sich widersprechende Momente in sich: das Geschichtliche drängt zu einer natürlichen, räumlichen Wiedergabe, das Symbolhafte will den Betrachter fordernd ansprechen und sprengt dadurch den Raum. Die Taten des transzendenten Gottes lassen sich nicht im irdischen Raume darstellen . . . So muß bei den christlichen Bildern stets zum Ausdruck kommen, daß hinter dem Dargestellten noch etwas Undarstellbares steht: Gott. Die meisten römischen Katakombenbilder enthalten beide Motive: das geschichtliche und das symbolische.“ „In der christlichen Kunst werden

³² *Die Landschaft in der altchristlichen Katakombenmalerei* (Greifswalder Theolog. Forschungen hg. von Deißner und von der Goltz Bd. 2 [1933]).

³³ S. 81—85: *Die mythische, symbolische und historische Deutung der Katakombenmalerei*.

Geschichte und Raum nicht als letzte Wirklichkeit genommen, aber sie werden auch nicht verneint. Die Bilder sind 'Stücke einer in diese Welt hereinragenden, hereinbrechenden ungeschichtlichen Geschichte, die der Glaube anerkennt, zu der er sich im Bilde bekennt, von der er im Bilde kündet' (von Soden)³⁴.

³⁴ Nach Vollendung meiner hier vorliegenden Arbeit erschien das Buch von W. Elliger, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst* (Studien über christl. Denkmäler hg. von Joh. Ficker, Heft 23 [1934]). Es hat sich zur ersten Aufgabe gestellt, „die Entwicklung der altchristlichen Bildkunst hineinzustellen in den Zusammenhang der allgemein frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung, aus dem Gang der Dogmengeschichte die Entstehung und fortschreitende Erweiterung des altchristlichen Bilderkreises verstehen zu lernen, das Aufkommen der einzelnen Bildmotive nicht als das zufällige Produkt eines Künstlereinfalls oder allenfalls als das Ergebnis priesterlicher Erzieherweisheit zu begreifen, sondern als Äußerungen der Volksfrömmigkeit und deren Wandlungen und damit als innerlich folgerichtig und zusammenhängend zu erfassen“ (S. VII). Darin berührt sich das Buch mit unserm Aufsatz, und es ist sehr zu begrüßen, daß E. die altchristliche Bildkunst vor allem als einen „Akt des religiösen Lebens“ verstanden wissen will. Mit der „dogmengeschichtlichen“ Würdigung meint er die auf der Frömmigkeitsgeschichte begründete. Vielleicht aber hätte dafür das Leben des Kultes mehr herangezogen werden müssen. Selbst wenn man mit E. nach Harnack annehmen müßte, daß die römische Theologie eine Zeitlang dem Modalismus verfallen gewesen wäre, wäre damit das innere Herz der Frömmigkeit der damaligen Christen Roms nicht entdeckt. Doch eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem wertvollen Buche sei für eine andere Stelle verspart. Was die Ideenerklärung der ältesten christlichen Kunst anbetrifft, so scheint mir da eher ein gewisser Rückschritt gegenüber Beyer und Kampffmeyer vorzuliegen. Unter Zurückstellung der formalen Probleme fragt E. nach Gehalt, Sinn und Zweck der frühchristlichen Kunst (S. 31 ff.). Er hält fest an ihrem symbolischen und sepulkralen Charakter, deutet aber das Wort „symbolisch“ so un, daß es kaum mehr etwas von dem ursprünglichen Sinne bewahrt. „Denn die Absicht der biblischen Szenen ist zunächst nichts anderes, als die allgewaltige Macht Gottes über Leben und Tod darzustellen, wie sie sich in der Geschichte sichtbar gezeigt hat. Nicht Geschichten wollen sie bieten, nicht den Verlauf eines Geschehens schildern, sondern lediglich auf die Tatsache des übernatürlichen Eingreifens Gottes in den natürlichen Gang dieser Welt hinweisen als den historisch beglaubigten Beweis einer Wundermacht . . . Geschichtliche Beweise, nicht Symbole . . .“ (S. 37). Die Orantenhaltung Noës, Daniels u. a. ist als „objektive Darstellung historischer Fakta“ ein Zeichen der erfolgten Errettung. Der Begriff „symbolisch“ scheint daher dem Vf. „nur noch in der allgemeinsten Fassung, wie er jeder religiösen Kunst eben eignet, Geltung zu haben“. Neben einer Gruppe sinnbildlicher Darstellungen steht „die Hauptmasse der Bilder, deren Inhalt aus der Geschichte des Alten und Neuen Testaments genommen ist“; „sie sind Beweise für die Gültigkeit und Richtigkeit des christlichen Glaubens, sie tragen argumentativen Charakter und verbürgen als Darstellungen historisch beglaubigter Geschehnisse die absolute Macht Gottes über Leben und Tod . . .“ (S. 40). Zu diesen nicht symbolischen, sondern historisch-argumentativen Bildern tritt die 2. Gruppe der sakramental-argumentativen (die Sakramente sind ein anderer Grund der Gewißheit der Auferstehung), ferner die 3. der eigentlich symbolischen Motive (zenisch, figural, ornamental) und die 4. der rein ornamental-dekorativen Elemente. Wie wir uns zu diesen Anschauungen stellen, ergibt sich aus der oben gegebenen und vor Kenntnis des Buches niedergeschriebenen Darstellung. Ich möchte

II.

Überblicken wir die Deutungen der ältesten christlichen Kunst, von denen wir hier eine Auswahl der wichtigsten gegeben haben, so erkennen wir, daß das Problem immer schärfer gefaßt wurde, daß die Antwort daher immer klarer und bestimmter wurde. Es ergab sich dabei die Notwendigkeit, Inhalt und Form der Bilder gleicherweise ins Auge zu fassen. Die Inhaltsdeutung allein wie auch die formale Betrachtung für sich gaben keine befriedigende Lösung. Inhalt und Form mußten beide, und zwar in ihrer Wechselwirkung, betrachtet werden. Denn Kunst ist nie bloße Form, wie auch nie reiner Gedanke; vielmehr ist die Form die notwendige Leibwerdung des Gehaltes. Mit Recht hat man daher immer entschiedener die Frage nach dem Wesen des Christentums gestellt, das sich in der ältesten Kunst am reinsten aussprechen muß, da diese Kunst so frei von irgendeinem äußeren Stilzwang war, wie es überhaupt von einer Kunst erwartet werden kann. Sie brauchte keine Rücksicht auf die Welt zu nehmen; sie hatte eine kleine, ernste Gemeinde, die aber bei ihrem inneren Reichtum nicht notwendig auf Kunst angewiesen war; ja die Bilder dienten oft nur den Toten. Um so freier konnte diese Kunst Inneres aussprechen; und wenn sie Formen der Umwelt übernahm, tat sie es nicht gegen ihr eigenes Wollen.

Die entscheidende Frage ist also die nach dem Wesen des Urchristentums. Wenn wir darauf hier eine Antwort zu geben versuchen, so geschieht das in dem Bewußtsein, daß die bisherigen Lösungen der uns hier beschäftigenden engeren Frage teilweise durchaus schon den richtigen Weg beschritten haben, daß es andererseits aber unmöglich ist, eine völlig erschöpfende Beantwortung zu bieten, selbst abgesehen von dem beschränkten Raume, der hier zur Verfügung steht. Es kann sich demnach nur um Hinweise auf einige entscheidende Punkte handeln, die gerade durch die neuere Forschung klarer in das Gesichtsfeld getreten sind, als es noch zur Zeit der meisten Katakombenforscher möglich war. Wir wollen daher die früheren Deutungen nicht so sehr berichtigen als vielmehr ergänzen.

hier nur auf zwei Punkte hinweisen. Im Grunde muß die älteste christliche Bilderkunst nach der Deutung E.s aus dem Kreise der eigentlichen Kunst ausscheiden, weil sie nur zweckhafte Bezeugung und Bestätigung eines Dogmas ist, nicht aber aus der inneren Schau und der Begeisterung hervorgeht. Zweitens fällt die Masse der Bilder in vier verschiedene Gruppen auseinander, die höchstens durch den gemeinsamen Zweck, nicht aber durch die Idee zusammengehalten werden. Diese Sonderung und Vereinzelung der Gesichtspunkte gilt vielleicht für eine spätere Zeit, nicht aber für die Quellperiode der christlichen Kunst. Unsere Deutung aus dem Christusmysterium vermeidet diese beiden Fehler und wird auch sonst der von dem Vf. mit Recht so sehr betonten Frömmigkeitgeschichte viel mehr gerecht. Darauf hoffen wir an anderer Stelle genauer eingehen zu können. Das Verdienst des Buches von E. bleibt trotzdem weithin bestehen, und man möchte hoffen, daß die Verbindung der altchristlichen Kunstgeschichte mit der Kultgeschichte weiter ausgebaut würde.

Das Christentum tritt nicht in die Welt als eine neue Lehre oder als ein Moralsystem, sondern als ein „Evangelium“, d. h. als die frohe Verkündigung von der Heilstat Gottes in Christus. Nicht ein neuer Gott wird gepredigt, sondern der Vater offenbart sich im Sohne. Das neue „Gebot“ ist eigentlich uralte, wie Johannes sagt: „Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Urbeginn an hattet; das alte Gebot ist der Logos, den ihr hörtet. Wiederum schreibe ich euch ein neues Gebot, was wahr ist in ihm und in euch, weil die Finsternis vorbeigeht und das wahre Licht schon scheint“³⁵. Das Gebot also ist uralte, aber das Leben ist neu, und das Gebot wird jetzt erst Wirklichkeit. „Was von Urbeginn an war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir schauten und unsere Hände berührten, von dem Logos des Lebens — ja das Leben wurde offenbar, und wir haben geschaut und legen Zeugnis ab und verkünden euch das Leben, das aionische, das beim Vater war und uns offenbar wurde —, was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft zusammen mit uns habet. Und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. Und dies schreiben wir, damit unsere Freude voll sei . . .“³⁶. Diese jubelnden Worte zeigen in tiefster Weise, was der Besitz der alten Christen war. Nicht eine neue „Überzeugung“ oder ein neuer sittlicher Antrieb, sondern die überwältigende Gewißheit des Heiles durch die Erscheinung Gottes im Fleische und seine Erlösungstat. Diese Tat der göttlichen Oikonomia bezeichnet Paulus als das „Mysterium“, das in der Tiefe Gottes geborgen lag, jetzt aber offenbar wurde durch Christus in der Ekklesia: „Ihr habt ja gehört von dem Heilsplane der Gnade Gottes, die mir für euch gegeben wurde, daß mir durch Offenbarung das Mysterium kundgetan wurde, wie ich euch schon kurz mitgeteilt habe. Wenn ihr das lest, könnt ihr mein Verständnis des Christumysteriums erkennen, das in andern Geschlechtern den Menschenkindern nicht kund wurde, wie es jetzt den heiligen Aposteln und Propheten im Pneuma offenbar wurde; daß nämlich die Heiden Miterben und miteinverleibt und mitteilhaftig seien der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium . . . Mir, dem Geringsten unter allen Heiligen, wurde diese Gnade gegeben, den Heiden den unerschöpflichen Reichtum Christi zu verkünden und ans Licht zu stellen, welcher der Heilsplan des seit Ewigkeit in Gott . . . verborgenen Mysteriums sei, damit jetzt den Herrschaften und den Gewalten im Himmel durch die Ekklesia die

³⁵ I Joh. 2, 7 f. Die hier gebrachten Belege sollen nicht so sehr Nachweise als kurze Beleuchtungen der Sachlage sein; für eine Darlegung im einzelnen ist hier nicht der Platz.

³⁶ I Joh. 1, 1—4.

vielfältige Weisheit Gottes kund werde“³⁷. Die seit Aionen in Gott verborgene Agape ist sichtbar in die geschichtliche Erscheinung getreten durch Christus; die Ewigkeit hat sich durch ihn in die Zeitlichkeit hinabgesenkt. Christus ist uns der leiblich gegenwärtige Gott, das lebendige Bild und Unterpfand des Vaters. „Gott hat nie einer gesehen; der eingeborene Gott, der im Schoße des Vaters ist, er hat Kunde gebracht“³⁸. So ist der unendlich ferne, unzugängliche, transzendente Gott uns nahe geworden in Christus, dem Gottmenschen, der die unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch, die die Sünde aufgerissen hatte, durch sein Blut ausgefüllt hat. „Das Himmelreich ist nahe“³⁹; „der Herr ist nahe“⁴⁰ sind daher zwei zentrale Formeln des Urchristentums. Wie Gott sich der Menschheit näherte, so sind jetzt die Heiden Gott nahegerückt: „Jetzt aber in Christus Jesus wurdet ihr, die ihr einst ferne waret, nahe im Blute des Christus“⁴¹. Gott bleibt der unendlich Erhabene, Transzendente; aber in Christus ist er uns der Nächste geworden, wie Clemens Alex. sagt⁴²: Die wahre Wissenschaft „führt durch die Allkünstlerin Sophia zum Herrscher des Alls, zu etwas, das schwer zu fassen und schwer zu erjagen ist, das sich immer zurückzieht und ferne steht von dem Nachjagenden. Er aber, der ferne ist, ist uns ganz nahe getreten, zu unserem unsäglichem Staunen: 'Ein naher Gott bin ich', sagt der Herr“⁴³; fern zwar der Wesenheit nach — wie könnte das Geschaffene sich je dem Ungeschaffenen nähern! —, ganz nahe aber durch meine Kraft, in der das All wie am Busen ruht. 'Wird jemand etwas heimlich tun', heißt es, 'und ich sollte ihn nicht sehen?'“⁴⁴ Immer ist uns die Kraft Gottes gegenwärtig, indem sie uns berührt durch die aufsuchende und wohlthuende und erziehende Kraft.“ Wenn Gott also in unsere Zeitlichkeit hineinwirkt, wenn sein ewiges Mysterium uns offenbar geworden ist durch Christus, so sind wir dadurch in die Ewigkeit emporgehoben, gehören nicht mehr in diese Welt, die unser Äußeres vorläufig noch besitzt. „Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin“⁴⁵. Mit Christus ist das Gottesreich erschienen; durch sein Kreuz wird die Welt endgültig gerichtet; der Auferstandene, der Herr, das Pneuma, das Haupt der Gläubigen, ist schon im kommenden Aion; er ist als Hoherpriester vor Gott getreten und thront neben ihm als König. „Jetzt aber sehen wir noch nicht alles ihm unterworfen“⁴⁶; dies erwartet die Kirche noch in der Hoffnung⁴⁷. Die Gläubigen leben noch in dieser Welt; aber ihr innerstes Wesen lebt schon in der

³⁷ Eph. 3, 2 ff. Weitere Belege s. in meinem Buche *Das christl. Kultmysterium* (1932) 21 ff.

³⁸ Joh. 1, 18. Man beachte auch hier die Mysteriensprache!

³⁹ Mt. 3, 2; 4, 17. Mk. 1, 14, usw. ⁴⁰ Philipp. 4, 5.

⁴¹ Eph. 2, 13. ⁴² *Stromata* II 5, 3—5.

⁴³ Jerem. 23, 23. ⁴⁴ Ebd. 23, 24. ⁴⁵ Joh. 17, 16.

⁴⁶ Hebr. 2, 8. ⁴⁷ Vgl. I Kor. 15, 24—28.

kommenden. Sie besitzen schon das „aionische Leben“⁴⁸, das „Angeld des Pneumas“⁴⁹ und damit das Anrecht auf die volle Herrlichkeit des kommenden Lebens. Aber dieses ist an ihnen noch nicht offenbar geworden, so wie ja auch der Kyrios selbst der Welt noch verborgen ist. Bei der Parusie wird der Herr sich offenbar der Welt zeigen und die Kirche verklären⁵⁰. Deshalb betet die Gemeinde: „Es komme dein Reich.“ Deshalb ist ihr Ruf: „Komm, Herr Jesus!“⁵¹ So lebt die Ekklesia in zwei Welten, der sichtbaren, sündhaften, und der kommenden, heiligen, pneumatischen, göttlichen. Die hiesige Welt ist böse, soweit sie Satan gehört, aber auch sie ist zur Erlösung bestimmt, ja sie trägt schon einen Schimmer des kommenden Lichtes an sich, seitdem der Logos Fleisch wurde und der Welt die Hoffnung auf volle Erlösung gab. Die ganze Geschichte dieser Welt steht entweder unter der Sünde, oder sie ist Heilsgeschichte, göttliche Pädagogik und Typik. So war der Alte Bund und die Geschichte des auserwählten Volkes eine Vorbereitung auf Christus, das Gesetz war „Pädagog auf Christus hin“⁵². Die Gestalten und Ereignisse des Alten Bundes sind Vorbilder des Neuen. Paulus erwähnt im I. Brief an die Korinther die Wüstenerlebnisse des Volkes Israel; er sieht sie aber schon ganz im Lichte des Neuen Bundes und erblickt deshalb in ihnen Typen der Taufe, der heiligen Speise, des ganzen christlichen Daseins: „Unsere Väter waren alle unter der Wolke, und alle schritten durch das Meer, und alle tauchten sich in Moses unter in der Wolke und im Meere, und alle aßen dieselbe pneumatische Speise, und alle tranken denselben pneumatischen Trank; sie tranken ja von dem pneumatischen, sie begleitenden Felsen; der Fels aber war Christus; aber an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott kein Gefallen; denn sie wurden in der Wüste niedergestreckt. Dies aber wurde Typus für uns . . . Dies aber stieß jenen typisch zu, aufgeschrieben aber wurde es zur Ermahnung für uns, zu denen das Ende der Aionen gelangt ist“⁵³. Die Christen fühlten sich also als das Geschlecht einer Abschlußepoche, die zugleich den Anbruch eines neuen Aions bedeutet, der von den Weltaionen ganz verschieden ist und in Gottes Ewigkeit übergeht. Der irdische Aion ist vorbei; selbst wenn er scheinbar weitergeht, so ist doch seine innere Kraft gebrochen; er eilt dem Ende zu

⁴⁸ Joh. 6, 40: „Dies ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, aionisches Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage.“ Die Übersetzung „ewiges Leben“ ist leicht irreführend; das „ewige Leben“ beginnt erst mit der Auferstehung; das aionische besitzt der Christ jetzt schon! Vgl. Vs. 47: „Der Gläubige hat aionisches Leben.“ Vs. 54: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat aionisches Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage.“

⁴⁹ II Kor. 1, 22; 5, 5. ⁵⁰ I Joh. 3, 1—3.

⁵¹ Apok. 22, 20. Vgl. Maranatha I Kor. 16, 22; Didache 10, 6.

⁵² Gal. 3, 24. ⁵³ I Kor. 10.

und wird mit der Parusie des Herrn ganz aufhören. Seine Herrschaft wurde gebrochen, als die Macht der Sünde durch den Kreuzestod des Gottmenschen in ihrem innersten Wesen besiegt wurde. Der gewaltige Moment des Umbruchs ist also der Tod Christi: „Einmal bei der Vollendung der Aionen ist er zur Vernichtung der Sünde durch sein Opfer offenbar geworden“⁵⁴. Der auferstandene Herr also ist der Beginn der Gottesherrschaft. Er „ging durch sein eigenes Blut ein für allemal ins Heiligtum ein und fand aionische Erlösung“⁵⁵. Es steht nur aus seine endgültige Offenbarung: „Der Christus, einmal dargebracht, um die Sünden vieler zu tilgen, wird zum zweiten Male ohne Sünde denen erscheinen, die ihn erwarten, zum Heile“⁵⁶.

Dieses „Heil“ besteht also nicht etwa bloß in der Errettung des einzelnen Menschen aus den Fängen des Bösen und des Todes, sondern in der Teilnahme der erlösten Menschheit am Leben Gottes; es enthält daher nicht bloß die „Hoffnung am Grabe“, sondern beginnt schon in diesem Leben und vollendet sich in dem Gottesreiche des kommenden Aions, in dem der Christ jetzt schon sich bewegt. Das Heil besteht in der Gottesgemeinschaft; alles andere erblüht aus dieser „Koinonia“: die Überführung aus dem Reiche der Finsternis in das Licht, die heilige Brudergemeinschaft, die Hoffnung der Unsterblichkeit, die Anwartschaft auf die selige Ewigkeit, mit einem Wort: die Vergöttlichung. Trotz allen Ernstes des diesseitigen Lebens mit seinem Kampfe gegen die Sünde, mit seinem Leid und seinen Verfolgungen, mit der Notwendigkeit, das Leben einzusetzen für das Martyrium Christi, erfüllt eine lichte, starke Freudigkeit das alte Christentum: Leben, aionisches Leben! Heroismus der Welt und Selbstüberwindung, Heldentum des Kreuzes, das den neuen Menschen schafft! Die Teilnahme am Leben Gottes aber wird mit einem Worte bezeichnet, das immer wieder durch alle Äußerungen des Christentums schimmert: *Pneuma*! *Pneuma* bedeutet die Gegenwart und das Wirken des göttlichen Lebens, des Gotteshauches, im Menschen; bedeutet die Teilnahme an der göttlichen Natur: „Seine göttliche Macht hat uns alles zum Leben und zur Frömmigkeit Nötige geschenkt durch die Erkenntnis dessen, der uns berufen hat durch seine Glorie und Kraft, wodurch er uns die kostbaren und größten Verheißungen geschenkt hat, damit ihr dadurch Teilnehmer werdet an der göttlichen Wesenheit . . .“⁵⁷ Die Wiedergeburt aus Gott⁵⁸ ist Wiedergeburt aus dem *Pneuma*: „Wenn einer nicht gezeugt ist aus Wasser und *Pneuma*, kann er nicht in das Reich Gottes eintreten. Was aus Fleisch gezeugt ist, ist Fleisch; und was aus *Pneuma* gezeugt ist, ist *Pneuma* . . .“⁵⁹ „Das *Pneuma* ist das Belebende; das Fleisch ist nichts

⁵⁴ Hebr. 9, 26.

⁵⁵ Hebr. 9, 12.

⁵⁸ Joh. 1, 13.

⁵⁶ Hebr. 9, 28.

⁵⁹ Joh. 3, 5 ff.

⁵⁷ II Petr. 1, 3 f.

nütze“⁶⁰. Paulus ruft den Römern zu: „Ihr seid nicht mehr im Fleische, sondern im Pneuma, wenn anders das Pneuma Gottes in euch wohnt. Wenn einer das Pneuma Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm“⁶¹. Ebenso sagt Johannes: „Daran erkennen wir, daß er in uns wohnt: an dem Pneuma, das er uns gab“⁶². Der Martyrer Ignatius schreibt an die Epheser: „Die Fleischlichen können nicht das Pneumatische tun, und die Pneumatiker können nicht das Fleischliche tun, wie der Glaube nicht das des Unglaubens und der Unglaube nicht das des Glaubens. Was ihr aber auch dem Fleische gemäß tut, das ist pneumatisch; in Jesus Christus tut ihr alles“⁶³. Dem auch von Platon bekämpften Materialismus stellt Clemens Alex. die pneumatische Auffassung des Glaubens gegenüber⁶⁴: „Siehe, ich mache alles neu“, sagt der Logos, 'was kein Auge sah und kein Ohr hörte und nicht in eines Menschen Herz aufstieg'⁶⁵; was mit neuem Auge, neuem Ohr, neuem Herzen sichtbar und hörbar und vernehmbar ist durch den Glauben und das Verständnis, indem die Jünger des Herrn pneumatisch sprechen, hören und handeln.“ Die Christen schauen also alle Dinge mit erneuerten, durch Gottes Kraft umgewandelten Sinnen und sehen deshalb durch die Oberfläche der Dinge hindurch deren göttlichen Sinn und ihr wahres Sein. Dieses Pneuma ist also nicht menschlicher „Geist“, sondern göttliche Kraft, die den Menscheng Geist übernatürlich erhöht. So werden die Christen durch das Pneuma wahrhaft „Gesalbte“. „Ihr habt Chrisma von dem Heiligen und wisset alles“⁶⁶.

Das Pneuma aber offenbart sich vor allem in der richtigen Erkenntnis Jesu, des gekreuzigten Menschen, als des Kyrios und Gottessohnes. „Niemand kann sagen: 'Jesus ist Kyrios' außer im heiligen Pneuma“⁶⁷. „Daran erkennt ihr das Pneuma Gottes: Jedes Pneuma, das bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott“⁶⁸. „Jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott gezeugt, und jeder, der den Erzeuger liebt, liebt den aus ihm Erzeugten . . . Wer ist es, der die Welt besiegt, wenn nicht der, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? Er ist es, der durch Wasser und Blut kam, Jesus Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute; und das Pneuma ist es, das Zeugnis ablegt, weil das Pneuma die Wahrheit ist . . . Wer den Sohn hat, hat das Leben . . .“⁶⁹. Der geschichtliche Jesus ist zugleich der übergeschichtliche, erklärte Kyrios: „Einer ist der Arzt, der leibliche und pneumatische, gezeugt und ungezeugt, im Fleische als Gott, im Tode wahres Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst leidens-

⁶⁰ Joh. 6, 63. ⁶¹ Röm. 8, 9.

⁶² I Joh. 3, 34. Weitere Texte s. mein *Christl. Kultmysterium* 34.

⁶³ Ignat. Eph. 8, 2. ⁶⁴ Strom. II 15, 3.

⁶⁵ Is. 43, 19; 64, 4. I Kor. 2, 9. ⁶⁶ I Joh. 2, 20. ⁶⁷ I Kor. 12, 3.

⁶⁸ I Joh. 4, 2; vgl. 2, 22. ⁶⁹ I Joh. 5, 1 ff.

fähig und dann über das Leid erhaben: Jesus Christus unser Kyrios“⁷⁰. Das ganze Neue Testament ist in dem einen Namen beschlossen: Jesus Christus. Er ist nicht bloß ein Lehrer und Führer, der zu Gott führt und dann zurücktritt; er ist nicht bloß der Prophet und König des Gottesreiches; nein, er ist selbst das Leben und die Wahrheit; er ist in seiner Person das Gottesreich. „Wer mich sieht, sieht den Vater“⁷¹. „Ich und der Vater sind eins“⁷², das gilt nicht in bloß moralischem Sinne, sondern in voller Wirklichkeit und Wesenheit. Deshalb ist der *Χριστιανισμός* „nicht Werk der Überredung, sondern der Majestät“⁷³; er besteht nicht in der Annahme der Lehre des Herrn oder in seiner Nachfolge, vielmehr in dem Einswerden mit ihm im Pneuma, d. h. im Wesen mit daraus hervorgehendem Wollen. Das Pneuma Christi ist im Christen, d. h. sein innerstes gottmenschliches Leben, und der Christ ist „in Christus“⁷⁴. Deshalb kann Paulus sagen: „Ich lebe, aber nicht mehr als Ich: Christus lebt in mir“⁷⁵. Das Leben des Christen ist also Christusleben. Das ganze Heil besteht darin, daß der alte Mensch, das Ich, stirbt und der neue Mensch aufsteht. Daraus ergibt sich, daß Christus im Mittelpunkt des ganzen Seins und Denkens des Christen steht, nicht bloß als die Idee, um die alles kreist, oder als die Person, der man nachfolgt, sondern als innerstes und zugleich objektivstes Lebensprinzip. „Mir ist das Leben: Christus“⁷⁶. Die Christen sind „Christusträger“⁷⁷, ja sie sind „Christus“⁷⁸. Deshalb besteht die innigste Lebensgemeinschaft zwischen dem Christus und den Christen; jene Taten sind Heilstaten für den Christen, die dieser aber nicht nur passiv mitgenießt, sondern aktiv mittun und mitleben soll, damit er so wahrhaft ein zweiter Christus werde und durch den Sohn zum Vater gelange.

Der pneumatische Christus besteht also aus Christus dem Gottmenschen, dem Kyrios und Pneuma, als dem Haupte, und den Christen als Gliedern. Zusammen bilden sie den „Christus“⁷⁹; die Glieder stehen, für sich genommen, dem Haupte gegenüber als der Leib, oder mit einem anderen Bilde: dem Bräutigam und Mann Christus als das Weib und die Braut Ekklesia. Diese Ekklesia ist es, um derentwillen Gott die Welt geschaffen hat, die also vor Beginn der Welt da war; denn Gott hat sie „ausgewählt in ihm (Christus) vor Erschaffung der Welt“⁸⁰; sie ist „vor Sonne und Mond geschaffen“⁸¹. „Vor Erschaffung der Welt sind wir, die wir die für Gott vorher Erzeugten sind dadurch, daß wir

⁷⁰ Ignat. Eph. 7, 2. ⁷¹ Joh. 14, 9.

⁷² Joh. 10, 30. ⁷³ Ignat. Röm. 3, 3; vgl. Magn. 10, 1.

⁷⁴ Die bekannte paulinische Formel *ἐν Χριστῷ*.

⁷⁵ Gal. 2, 20: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*.

⁷⁶ Phil. 1, 21. ⁷⁷ Ignat. Eph. 9, 2: *Χριστοφόροι*.

⁷⁸ Vgl. I Kor. 12, 12; Röm. 12, 5. ⁷⁹ Vgl. Anm. 78. ⁸⁰ Eph. 1, 3.

⁸¹ Ps.-Clemens ad Cor. 14; vgl. Hermas, Vis. II 4: Die Ekklesia „ist als Erste von allen geschaffen; deshalb ist sie eine Presbyteria, und ihretwegen wurde die Welt eingerichtet“.

in ihm sein sollten,“ sagt Clemens Alex.⁸². Wenn also das Christentum theozentrisch und christozentrisch ist, so ist es auch gerade durch die Christozentrik anthropozentrisch. Nicht der Kosmos, die Natur, steht im Mittelpunkt, sondern der Mensch, aber der Mensch nicht als von Gott losgelöstes Individuum im Sinne des klassischen Humanismus oder als Verkörperer des Weltlogos nach der Auffassung der Stoa, sondern der Gott unterworfen und von ihm erfüllte Mensch, der „Mensch Gottes“⁸³; der pneumatische Mensch⁸⁴, der „Mensch in Christo“⁸⁵ und damit in der Ekklesia, d. h. in der aus den auserwählten Christumenschen bestehenden Gemeinde, die von dem einen Pneuma zu einem Leibe zusammengefügt werden⁸⁶. Dieser Christumensch ist, weil ja Christus „Abbild Gottes“⁸⁷ ist, seinerseits Abbild Christi und Gottes; in ihm hat Gott sich in der sichtbaren Schöpfung ausgesprochen; er ist also das erste Kunstwerk Gottes. „Wir, ja wir sind es, die das Bild (εἰκὼν) Gottes in diesem lebenden und beweglichen Standbilde (ἄγαλμα) herumtragen, den Menschen, ein mit uns wohnendes, mitratendes, mitsprechendes, mithausendes, mitleidendes, über die Leidenenschaften erhabenes Bild. Ein Weihegeschenk (ἀνάθημα) sind wir an Gott für Christus; wir, das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums, einst 'Nicht-Volk', jetzt aber 'Volk Gottes'. Wir, die wir nach Johannes nicht 'von unten' stammen, sondern von dem von oben Gekommenen alles gelernt haben, die wir die Oikonomia Gottes erkannt und uns darin geübt haben, in Neuheit des Lebens zu wandeln“⁸⁸. Demgegenüber sind die heidnischen Kunstwerke „tote Masse, von der Hand des Künstlers geformt; wir aber haben nicht ein sinnliches Bild aus sinnlicher Materie, sondern ein geistiges: Gott, den allein wahren Gott“⁸⁹. „Wahrhaft ein Bild Gottes ist ein Mensch, der wohl tut“⁹⁰. Die bösen Mächte haben

⁸² Clemens Alex., *Protrept.* 6, 4. Vgl. *Paidag.* I 59, 3: „Sage nicht: Ich bin zu jung; bevor ich dich bildete im Mutterschoß, kenne ich dich, und bevor du aus dem Schoße hervortatest, habe ich dich geheiligt“ (Jerem. 1). Das kann die Prophetie von uns geheimnisvoll aussagen, uns, die wir vor Erschaffung der Welt im Glauben für Gott erkannt sind, jetzt aber jung sind wegen des soeben erfüllten Ratschlusses Gottes . . .“

⁸³ ἄνθρωπος θεοῦ I Tim. 6, 11; II 3, 17.

⁸⁴ Vgl. I Kor. 15, 47—49.

⁸⁵ II Kor. 12, 2 ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ.

⁸⁶ Vgl. Anm. 78. Ferner Gal. 3, 28: „Ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Kol. 3, 11, usw.

⁸⁷ II Kor. 4, 4; vgl. Kol. 1, 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου.

⁸⁸ Clemens Alex., *Protrept.* 59, 2 f. Vgl. auch die folgende Schilderung, wo gezeigt wird, wie die obszöne heidnische Kunst „den Menschen vergewaltigt und das Göttliche des Gebildes (τὸ ἐνθεον τοῦ πλάσματος) schimpflich vernichtet“ hat. — Weitere Stellen über den Menschen als Bild Gottes (aus Origenes, Methodios, Minucius Felix, Laktanz) s. bei Koch, *Altchristl. Bilderfrage* S. 20; 23; 24; 28.

⁸⁹ Ebd. bei Clemens 51, 6 nach der Lesung Sylburgs.

⁹⁰ Clemens Alex., *Strom.* II 102, 2.

den verführten Menschen eine trügerische Schönheit vorgespiegelt und sie dadurch von der „heiligen Schönheit“ weggelockt⁹¹, die schon nach Platon mit körperlicher Häßlichkeit zusammenwohnen kann⁹². In diesem Zusammenhang führt Clemens Alex. die Stelle Isaias 53,3 an: „Sein Aussehen bleibt zurück hinter allen Menschenkindern“, die von alters her auf Christus den Gekreuzigten gedeutet wurden. Es soll also nicht den Herrn als „häßlich“ bezeichnen; es soll vielmehr seine Schönheit als nicht sinnlich, äußerlich, sondern als pneumatisch kennzeichnen, da sie durch das Kreuz hindurchgegangen ist. Es ist eine Schönheit ganz eigener Art, nicht bemessen nach landläufigen Begriffen glatter leiblicher Anmut, sondern nach dem überweltlichen Reiz des Logos und Pneumas, die den Augen des Fleisches verborgen und daher für die Welt „unscheinbar“ ist.

Damit stoßen wir auf einen Punkt der urchristlichen Geisteshaltung, den wir in unserm Zusammenhange auch noch streifen müssen. Das Evangelium ist Offenbarung, Entschleierung eines „seit Aionen verborgenen Mysteriums“. „Wir reden Gottes Mysterienweisheit, die verborgene, die Gott vor den Aionen zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat; die keiner der Fürsten dieses Aions erkannt hat. Denn wenn sie sie erkannt hätten, hätten sie nicht den Kyrios der Herrlichkeit gekreuzigt. Vielmehr wie geschrieben steht: 'Was kein Auge sah und kein Ohr hörte und in keines Menschen Herz aufstieg, das hat der Herr denen, die ihn lieben, bereitet'; denn uns hat es Gott entschleiert durch das Pneuma“⁹³. Die dieses Pneuma nicht haben, sind blind für die Mysterien Gottes. Sie sehen nur die äußere, unscheinbare Schale des Evangeliums, nicht aber die innere Wahrheit. Die christliche Lehre und Disziplin bedarf daher nicht der Mysterienzucht und der Strafen, wie sie bei den heidnischen Mysterien bestanden, wo nicht selten der Verrat des Mysten mit dem Tode bedroht wurde. Vielmehr entsteht nun eine vertiefte Schweigedisziplin, die im Wesen des christlichen Mysteriums begründet liegt, das sich durch seine innere Verborgenheit selbst vor profanem Zugriff schützt. Es ist nicht möglich, diese Idee hier ausführlich darzulegen; einige bezeichnende Zeugnisse müssen genügen. Sie findet sich schon bei den Synoptikern, wo Jesus „zur Masse“ (ὁ ὄχλος) in Parabeln redet, weshalb die Apostel ihn fragen: „Weshalb redest du zu ihnen in Parabeln?“ Er aber antwortet: „Weil es euch gegeben ist, die Mysterien des Himmelreiches zu erkennen (γινῶναι τὰ μυστήρια), jenen aber nicht gegeben ist. Denn wer hat, dem wird gegeben werden, und er wird Überfluß haben. Wer aber nicht hat, dem wird auch das weggenommen werden, was er hat. Deshalb spreche ich zu ihnen in Parabeln, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht

⁹¹ Ebd. 111, 3.

⁹² Ebd. 22, 7 f. Mit Berufung auf Platons *Gesetze* IX p. 859 DE.

⁹³ I Kor. 2, 7—9; Zitat aus Isai. 64, 3.

verstehen. Und es erfüllt sich an ihnen die Prophetie des Isaias: 'Hören werdet ihr und nicht verstehen, und sehen werdet ihr und nicht sehen. Denn verhärtet ist das Herz dieses Volkes, und sie waren harthörig, und sie verschlossen ihre Augen; sie sollen nicht sehen mit ihren Augen und nicht hören mit ihren Ohren und mit ihrem Herzen nicht verstehen und sich nicht bekehren, daß ich sie heile!' Selig aber eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören . . ."⁹⁴. Der Schleier der Gleichnisse schützt also die göttliche Wahrheit vor unbefugten Augen und Ohren. Jesus befolgt demnach selbst den Grundsatz, den er aufgestellt hat: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft eure Perlen nicht vor die Schweine; sie werden sie sonst mit ihren Füßen zertreten und sich umwenden und euch zerreißen“⁹⁵. Ja den Bösen wird zuweilen ein sozusagen irreführendes Zeichen gegeben, das sie erst recht verhärtet: „Das böse und ehebrecherische Geschlecht sucht ein Zeichen, und es wird ihm kein Zeichen gegeben als das des Propheten Jonas“⁹⁶, d. h. der Tod und das Begräbnis des Messias. Jesus verbietet daher öfters, seine Wunder oder seine Messianität öffentlich bekanntzugeben, und sucht die Verborgenheit⁹⁷; ja er gebietet den Jüngern, die auf dem Berge seine Verklärung geschaut haben, niemandem davon zu sprechen, bis er von den Toten auferstanden sei⁹⁸, d. h. bis er selbst der Welt entrückt ist und der Glaube allein ihn schauen kann. Nach der Auferstehung des Herrn predigen die Apostel frei sein Evangelium. Die Predigt steht jedem offen; denn das Wort Gottes wird allen angeboten und schützt sich als Mysterium selbst vor Profanierung. Anders aber ist es mit dem göttlichen Leben, soweit es in der Gemeinde wirkt. Dieses innere Leben der Gottese Gemeinde bedarf eines gewissen Schutzes, damit es nicht von der Welt verunehrt werde. Besonders gilt dies von der Betätigung der Gemeinde im Kulte, wo sich ihre Verbindung mit dem Herrn in heiligen Riten vollzieht. Deshalb finden wir schon in der Apostelgeschichte gewisse Spuren dessen, was man später Arkan- disziplin nannte, was man besser Mysterienzucht nennen sollte. Deren heilige Schleier bedecken vor allem die Einweihungsriten und die Eucharistiefeier. Die *Didache* gebietet schon eine strenge Ausschließung aller Profanen vom eucharistischen Mahle und beruft sich dafür auf Mt. 7, 6: „Niemand esse oder trinke von eurer Eucharistie außer denen,

⁹⁴ Mt. 13, 2—16; vgl. 34 ff. Parallele Mk. 4, 1 ff., wo der entscheidende Satz heißt: „Euch ist das Mysterium der Gottesherrschaft gegeben; jenen aber, denen, die draußen sind (τοις ἔξω!), geschieht alles in Parabeln, damit sie sehen und nicht schauen, und hören und nicht verstehen, damit sie nicht etwa sich umwenden und ihnen vergeben werde.“ Vgl. auch Vs. 33 f. Kp. 8, 17 f. Luk. 12, 41 ff.

⁹⁵ Mt. 7, 6; schon *Did.* 9, 5 auf die Eucharistie angewandt.

⁹⁶ Mt. 12, 39; vgl. 16, 4. Mk. 8, 12. Luk. 11, 29 f.

⁹⁷ Mt. 8, 4; 9, 18 ff.; 12, 14 ff.; 16, 13 ff.; 17, 9. Mk. 1, 44 f.; 7, 32 ff.; 8, 22 ff. Luk. 5, 12 ff.

⁹⁸ Mt. 17, 9. Mk. 9, 9. Luk. 9, 36.

die im Namen des Herrn getauft sind; denn davon hat der Herr gesagt: 'Gebt das Heilige nicht den Hunden'⁹⁹. Um 150 bezeugt Justinus Mart. dieselbe Vorschrift¹⁰⁰. Von da ab wird die Arkandisziplin immer klarer und öfter genannt, was hier nicht im einzelnen zu behandeln ist¹⁰¹.

Von Anfang an trat neben das völlige Schweigen das Reden in Bildern, das, wie schon die Stellen der Synoptiker zeigen, ebenfalls ein Verbergen des Heiligen vor den Profanen ist. Die allegorische Rede-weise der Väter ist allen bekannt. Aber es wird oft allzu wenig verstanden, wie notwendig sie aus dem Wesen des Christentums hervorgeht. Sie ist keine müßige Spielerei (wenn sie auch zuweilen ausgeartet ist), sondern notwendige Äußerungsform des Christentums als eines göttlichen Mysteriums. Sie gilt als durch das Pneuma bedingt; denn das Pneuma gibt die Kraft, in allen Erzählungen der Schrift, aber auch in den Dingen der Natur, den verborgenen göttlichen Sinn zu sehen. Zunächst muß der Geist dafür geöffnet werden, und es ist hier bezeichnend, daß der auferstandene Herr, der nach Paulus das Pneuma ist und nach Johannes das Pneuma sandte, den Jüngern diese Gabe schenkte. „Da öffnetet ihr ihren Sinn, daß sie die Schrift verständen“¹⁰². Sie bekommen dadurch das Auge des kommenden Aions; sie sehen, daß alles, was geschrieben ist, sich in Christus erfüllt. Diese Erkenntnis der Gläubigen im Pneuma wird schon früh Gnosis genannt, so schon im sog. Barnabasbrief, dessen Verfasser seinen Lesern zu der Pistis die Gnosis wünscht¹⁰³. Ein Beispiel, wie er sich diese Gnosis denkt, gibt er Kap. 6. Die Erklärung eines Schriftwortes deutet er dort an mit den Worten: „Was aber die Gnosis (dazu) sagt, höret! Hoffet, sagt sie, auf Jesus, der sich im Fleische offenbaren wird . . . Was nun heißt das: '(Er führte sie) in das gute Land, das von Milch und Honig fließt'? Gepriesen sei unser Herr, Brüder, der Weisheit und Verständnis für seine verborgenen Dinge in uns gelegt hat. Der Prophet spricht nämlich eine Parabel des Kyrios aus; wer wird sie verstehen außer dem Weisen und Verständigen und seinen Herrn Liebenden?“¹⁰⁴ Es folgt dann eine Deutung der Schriftstelle auf die Christen, die von Christus ein neues Leben

⁹⁹ *Did.* 9, 5. Zu den „Hunden“ als Unreinen vgl. Apok. 22, 15 *ἔξω οἱ κύνες*.

¹⁰⁰ *I Apol.* 66. Minucius Felix 10.

¹⁰¹ Ich nenne von den Älteren Tertullian, *Apologet.* 7 (*Adv. nat.* I 7); *De praescript.* 41; *De oratione* 24, usw. Origenes, *Contra Celsum* I 7; III 59—61, usw. Vgl. auch *Eidasc.* III 5, 4 ff., 10, 7 ed. Funk, dazu *Constit. apost.* III 5, 5. Ps.-Clemens *de virgin.* III 6, 3 f. S. 38 f. Funk-Diekamp.

¹⁰² Luk. 24, 45, u. zw. bezieht sich das nach Vs. 44 darauf, daß „alles, was im Gesetze des Moses und in den Propheten und Psalmen von mir steht, sich erfüllen muß“. Vgl. auch Lk. 24, 25—27; 32.

¹⁰³ 1, 5.

¹⁰⁴ 6, 9 f. Vgl. 9, 8; 10, 12, wo es vorher heißt: „Moses sprach *ἐν πνεύματι*“ (Vs. 2). Barnab. 6, 10^b steht bei Clemens Alex., *Strom.* V 63, 6 Stählin in der Fassung: λέγει γὰρ ὁ προφήτης· παραβολὴν κυρίου τίς νοήσει. Der Sinn bleibt der gleiche.

empfangen haben. Christus und seine mystischen Glieder sind also auch hier der eigentliche Inhalt der symbolischen Schriften. Clemens Alex. zitiert einige Sätze aus diesem Abschnitte des Barnabasbriefes als „klare Zeugen gnostischer Überlieferung“, d. h. als Beispiele pneumatischer Schrifterklärung¹⁰⁵. Auch für Justinus Mart. ist das Wort von dem Gekreuzigten ein „Mysterium“, das er ausdeuten will¹⁰⁶. Der Dialog mit Tryphon ist ganz der Schriftdeutung im Sinne des Christismysteriums gewidmet. So wird z. B. Kap. 52 der Jakobssegen (Gen. 49, 8—12) als Prophetie erklärt, daß zwei Parusien Christi sein werden, davon die erste im leidensfähigen Zustande; daß nach der ersten Parusie das Judenvolk weder Propheten noch Könige haben werde; daß die an das Kreuz glaubenden Heiden seine zweite Ankunft erwarten werden. „In Parabelform und verhüllt hatte deshalb das heilige Pneuma dieses geredet“¹⁰⁷. Nach Kap. 68 haben die Propheten vieles gesagt „verhüllt und in Parabeln oder Mysterien oder in Tatsymbolen“¹⁰⁸. „Was die Propheten sagten und taten, haben sie . . . in Parabeln und Typen offenbart, damit nicht leicht das Meiste von allen verstanden würde; sie verbargen die darin liegende Wahrheit, damit die Suchenden sich abmühen mußten, es zu finden und es zu lernen“¹⁰⁹. Als Beispiel nehmen wir Kap. 111 f., wo Moses' Gebet und Josues Name (Jesus) „symbolisch“ gedeutet werden. Moses, der mit ausgebreiteten Armen betete, war der „Typus des Kreuzes“, Josue aber der „Typus der Epiklese des Namens“. Es war auf zwei verteilt, weil „einer von ihnen nicht imstande war, beide Mysterien zu tragen“. „Nur einer hat diese Kraft, hatte sie und wird sie haben, er, vor dessen Namen jede Herrschaft sich fürchtet . . .“ Das Blut des Passalammes und die rote Schnur der Rahab waren Symbole des erlösenden Blutes Christi. Die Juden erklären diese Dinge in „niedriger Weise“ (ταπεινῶς) und „nüchtern“ (ψιλῶς), d. h. äußerlich und rein geschichtlich, da sie die innere „Dynamik der Erzählung“ (τὴν δύναμιν τῶν εἰρημένων) nicht erforschen. So kommen sie zu exegetischen Unzuträglichkeiten und Ungereimtheiten. Die Christen aber wissen: „Dies geschah und wurde ausgesprochen durch die seligen Propheten mit reicher Sinnfülle und im Mysterium; und es ist unter dem von allen Propheten insgesamt Gesagten und Getanen nichts, was man mit Recht bemängeln könnte, wenn ihr die darin verborgene Gnosis habet.“ Es ist nicht möglich, hier die ganze Deutung der Schrift durch Justinus auseinanderzubreiten; überall ist sein Grundsatz: Wir müssen dem Propheten glauben, „der das Mysterium Christi in Parabelform zeigt und es in verborgener

¹⁰⁵ Strom. V 63, 1—6.

¹⁰⁶ I Apol. 13: μυστήριον . . . ἐχρηγομένων.

¹⁰⁷ Damit nämlich die Juden dieses Zeugnis nicht aus der Schrift entfernten, wie Justin Kp. 120 erklärt. Dies ist jedoch nur ein Nebengrund der mystischen Verhüllung; s. weiter unten.

¹⁰⁸ ἐν μυστηρίῳ Kp. 75; 76.

¹⁰⁹ Kp. 90.

Weise predigt“¹¹⁰. Inhalt der Mysteriensprache ist also immer das Mysterium Christi, und mit dieser Bezeichnung ist zugleich die Begründung für die Symbolsprache gegeben. Wie reich sie sich in der ganzen Väterzeit entwickelt hat, braucht hier nicht dargelegt zu werden.

Wir weisen aber noch kurz auf eine andere Wirkung des Mysteriencharakters des Christentums hin, die mit der Symbolsprache eng zusammenhängt und sich im literarischen Stil in dem Bestreben äußert, so zu schreiben, daß nur der Eingeweihte den wirklichen Inhalt eines Werkes kosten kann, während der Profane sich wie vor einem wilden Garten findet, in dem er sich nicht auskennt und deshalb leer ausgeht. Diese Stilart hat besonders Clemens Alex. in seinen *Stromata* gepflegt mit dem Erfolge, daß noch heute über seine Verworrenheit geklagt wird, während dies doch bewußt von ihm als Stilmittel der christlichen Mysteriensprache angestrebt wurde¹¹¹. *Strom.* I 18, 1 schreibt er: „Die Stromateis werden die Wahrheit enthalten, vermischt mit den Dogmen der Philosophie, vielmehr verhüllt und verborgen, wie das Eßbare der Nuß in der Schale; denn es ziemt sich, glaube ich, daß die Körner der Wahrheit nur den Gärtnern des Glaubens aufbewahrt werden.“ 55: „Da die Überlieferung nicht gemein und allem Volke zugänglich ist, sondern nur für den, der die Majestät des Logos erkannt hat, so muß man die ‘im Mysterium gesprochene Weisheit’ (I Kor. 2, 7) verbergen, die der Sohn Gottes lehrte. Dem Propheten Isaias wird die Zunge mit Feuer gereinigt, damit er die Schau aussprechen könne, und wir sollen nicht nur an der Zunge, sondern auch an den Ohren gereinigt werden, wenn wir Teilhaber an der Wahrheit zu sein suchen. Dies war für mich ein Hindernis im Schreiben, und auch jetzt noch fürchte ich, ich könnte, wie es heißt, ‘die Perlen vor die Säue werfen; sie könnten sie mit ihren Füßen zertreten und sich umdrehen und euch zerreißen’ (Mt. 7, 6). Denn es ist peinlich, die

¹¹⁰ Kp. 115. Für die Terminologie Justins notiere ich noch kurz einige Stellen: *Dial.* 75 τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ (Jesu) ἐν μυστηρίῳ ἐξηγγέλθη. 76 ἐν μυστηρίῳ κέκραγε. 77 Ἐπίστασθε... ἐν παραβολαῖς καὶ ὁμοιώσει πολλάν τις λαλοῦν τὸ ἅγιον πνεῦμα. 78 τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπῆλαιον. ἐν μυστηρίῳ ἐσήμαινεν ἡμῖν ὁ λόγος. ἐν παραβολῇ... καλεῖ. 86 Σύμβολον τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς. 97 Δαυὶδ εἰς τὸ πάθος καὶ τὸν σιαυρὸν ἐν παραβολῇ μυστηριώδει οὕτως εἶπεν (Ps. 21). 107 ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ (Jesu) παρακεκαλυμμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων, οὕτως... 113 λίθος καὶ πέτρα ἐν παραβολαῖς ὁ Χριστός. 114 ἐν παραβολῇ — ἐν τροπολογίᾳ. 119 Οἴσθε ἂν ἡμᾶς ποτε... νενοηκέναι δυνήθηναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι; vgl. 126; 127. 120 μυστήριον τοῦ Χριστοῦ 131 μυστήρια Vorbilder. σύμβολα des Gekreuzigten. 134 (vgl. 141). In den Patriarchengeschichten οἰκονομίαι τινὲς μεγάλων μυστηρίων... ἀπετελοῦντο. 138 Die Noegeschichte: τὸ μυστήριον τῶν σωζομένων ἀνθρώπων ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ γέγονεν. Justin fragm. 2 Otto (aus Irenaios, Adv. haer. V 26, 2) διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι.

¹¹¹ Vgl. auch Joh. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*. Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. hg. von Seeberg-Caspar-Weber Bd. 2 (1933).

wahrhaft reinen undurchsichtigen Lehren vom wahren Lichte den Tierischen und Ungebildeten unter den Hörern zu zeigen. 'Es gibt nämlich kaum etwas Lächerlicheres für die Masse als dieses, für die Wohlgestalteten aber kaum etwas Wunderbareres und Entzückenderes' (Platon, *Ep.* 2 p. 314 A). 'Der psychische Mensch nimmt die Dinge des göttlichen Pneumas nicht an; sie sind ihm Torheit' (I Kor. 2, 14). 'Weise bringen nicht aus ihrem Munde hervor, was sie im Synedrium reden' (Prov. 24, 7 f.). Aber 'was ihr im Ohre höret', sprach der Herr, 'verkündet auf den Dächern' (Mt. 10, 27), womit er befiehlt, die verborgene Überlieferung der wahren Gnosis in ihrer erhabenen und vornehmen Deutung aufzunehmen, und auffordert, wie wir ins Ohr gehört haben, sie so zu überliefern, wo es nötig ist, nicht aber allen ohne Unterschied das in Parabeln Gesagte auszuliefern. Deshalb habe er (Clemens) auch sein Buch so angelegt, daß die Wahrheit darin für die Schmarotzer verborgen sei. „Wenn sie aber auf einen guten Bebauener treffen, dann wird jedes darin emporwachsen und den Weizen zeigen.“ IV 4: „Unsere Hypomnemata sind . . . wegen derer, die ohne Scheidung und ohne Kenntnis auf sie stoßen, bunt wie Teppiche, wie schon der Name sagt (Stromateis = Teppiche); sie gehen ständig vom einen zum andern über, nach der Abfolge der Worte sagen sie das eine und deuten zugleich auf anderes . . .“ Damit werde der Sucheifer angeregt. Dasselbe wird VI 2 ausgeführt. Nach VII 111 gleichen die Stromata nicht einem gepflegten Park, sondern eher einem dicht bewaldeten Berge mit reich gemischtem Baumbestand, worin fruchtbare und unfruchtbare Bäume stehen, wegen derjenigen, die das Reife wegnehmen und stehlen wollen, während die Schrift doch verborgen sein will. — Einen ganzen Abschnitt über die symbolische Sprache (*εἶδος συμβολικόν*) überhaupt bietet Clemens *Strom.* V 19—66 (oder 88), worin er sich stark an neupythagoreische Lehren anlehnt¹¹², aber auch Christliches beimischt, ja durch diese ständige Beifügung sich auch die antiken Lehren ganz zu eigen macht, so daß wir für unser Thema nicht streng zwischen Heidnischem, Jüdischem und Christlichem zu scheiden brauchen¹¹³. „Was noch blind und taub ist, weder Verständnis besitzend noch das unerschrockene und scharf blickende Auge der beschauungsfreudigen Seele, wie es der Heiland allein gibt, das muß, wie das Ungeweihte in den Mysterien oder das nicht von den Musen Ergriffene beim Tanze, da es noch nicht rein

¹¹² Vgl. mein Buch *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919) 62—66, wo ich die neupythagoreischen Bestandteile herausgeschält habe. U. a. hat W. Bousset, *Jüdisch-christl. Schulbetrieb* (1915) 229—236 auf die neupythagoreischen Quellen des Clemens hingewiesen; seine Beweise von mir ergänzt a. a. O. 62.

¹¹³ Natürlich ist ein Unterschied zu machen zwischen den heidnischen, jüdischen und christlichen Deutungsformen; erst bei den letzteren tritt die Beziehung zum Christusmysterium hervor.

und nicht der lauterer Wahrheit würdig ist, da es herausfällt aus der Melodie und ungeordnet und stofflich ist, noch außerhalb des göttlichen Reigens stehen; denn wir vergleichen Pneumatisches mit Pneumatischem. Deshalb haben den Stil des Verbergens (*τῆς ἐπικρύψεως τὸν τρόπον*), weil er wahrhaft göttlich und uns aufs äußerste notwendig ist wegen des im Geheimraum der Wahrheit hinterlegten, ganz und gar heiligen Logos, die Ägypter durch die bei ihnen sogenannten Geheimräume (*ἄδντα*), die Hebräer durch den Vorhang angedeutet, durch den nur die Geweihten unter ihnen eintreten durften, d. h. diejenigen, die Gott geweiht waren, die beschnitten waren an den Begierden der Leidenschaften durch die Agape zum Göttlichen allein. Daß nämlich Unreines Reines nicht berühren dürfe, war auch Platons Ansicht“¹¹⁴. Diese Grundidee wird an dem Beispiel der heidnischen Philosophie, der Mysterien und der jüdischen Riten ausgeführt, wobei aber das Christliche immer wieder und besonders stark am Schluß durchbricht. Hier wird denn auch als letzter Grund des symbolischen Stiles das Christusmysterium im paulinischen Sinne schon durch die öftere Anführung der paulinischen Stellen vom Mysterium Christi und der Ekklesia (besonders 60—66) wie auch durch die Ausführungen des Clemens selbst erkennbar. Der unsichtbare und unaussprechbare Gott kann weder mit dem Denken noch mit Worten erfaßt werden. Der fleischgewordene Logos hat ihn geoffenbart. „Man muß also durch Christus die Wahrheit erkennen und so heil werden, auch wenn man etwa die hellenische Philosophie studiert hat; denn jetzt wurde offener gezeigt, was in andern Generationen den Menschenkindern nicht kundgetan wurde; jetzt wurde es enthüllt“ (Eph. 3, 5)“¹¹⁵.

So endet unsere kurze Darlegung der christlichen Geisteshaltung mit dem, der ihr Anfang, Mitte und Ende ist: Christus, der Gottessohn, der wahrhaft Mensch Gewordene, der durch das Kreuz Hindurchgegangene, der Heiland, der Kyrios, das Haupt der Ekklesia, die von seinem Pneuma beseelt ist, die von ihm zum Vater geführt wird.

III.

Doch bevor wir das Kunstwollen der ältesten Christen aus dieser Geisteshaltung zu erschließen suchen, gilt es noch einem möglichen Einwande zu begegnen. Man könnte sagen — und hat es auch gesagt —, die oben geschilderte geistige Haltung sei die einiger hervorragender Führer und überragender Köpfe des Christentums. Das „Volk“ aber habe nicht so theologisch und symbolisch gedacht, sondern schlicht und einfach die Lehren und Erzählungen hingenommen; und gerade dieses „Volk“ sei es, das die erste christliche Kunst hervorgebracht habe;

¹¹⁴ *Strom.* V 19, 2—4.

¹¹⁵ *Ebd.* 87, 1.

denn die Künstler hätten zu den schlichten Gläubigen, nicht zu den Theologen gehört.

Man könnte dem zunächst die Frage entgegenhalten, ob man überhaupt in der ersten Zeit des Christentums vom „Volk“ in gegensätzlicher Gegenüberstellung zur Hierarchie sprechen dürfe. Die ersten Jahrhunderte zeigen noch nicht die später hervortretende stärkere Trennung von Klerus und *plebs*. Nicht als ob wir eine demokratische Verfassung für die älteste Kirche annähmen. Nein, Auktorität gab es von Anfang an; aber es bestand ein tiefer seelischer oder vielmehr pneumatischer Einklang zwischen Kirchenvolk und Führerschaft. Er findet seinen Ausdruck sowohl in einer intensiven Pflege des Gemeinschaftslebens wie auch in einer regen Anteilnahme der Laien am Apostolat der kirchlichen Auktorität. Man denke nur an die hervorragenden „Laientheologen“ jener Zeit, aber auch an die einfachen Christen, Männer und Frauen, die, wie besonders die Martyrerakten bezeugen, durch ihr Beispiel und ihr Wort den Samen des Christentums ausstreuten, die oft noch im Moment des Todes die Ergriffenen für Christus gewannen und gerade dadurch die wunderbar schnelle Missionierung der Oikumene ermöglichten. Auch die Kunst ordnete sich diesem religiösen Streben ein. Die Maler sprachen in ihrer Weise von dem, was ihre Seele erfüllte. Sie wollten aber damit nicht etwa sich der kirchlichen Führung entziehen. Religiöse Kunst einer Gemeinschaft hängt immer von den religiösen Führern ab, wenigstens in ihrem Ideeninhalt. So können die symbolischen Ideen der kirchlichen Denker durchaus auf die Kunst eingewirkt haben. Ja dieses Denken in Bildern kam dem volkstümlichen Fühlen geradezu entgegen. Gerade der einfache Mann denkt gern in konkreten, lebendigen Anschauungen, in Bildern und Gleichnissen, eher als in abstrakten Gedankengängen und blutlosen Moralsätzen. So fanden sich die Denker und die einfachen Gläubigen in der Liebe zu der heiligen Bildersprache, die aus der Christusagape hervorblühte.

Doch wir brauchen uns hier nicht auf allgemeine Beobachtungen zu beschränken; die überlieferten Zeugnisse selbst schenken uns dafür zahlreiche Beweise. Wir können natürlich hier nicht im einzelnen nachweisen, wie sehr die Martyrer von dem Christusgedanken erfüllt waren. Neben dem Schöpfergott steht ihnen immer im Mittelpunkt des Denkens Christus der Kyrios, der Gekreuzigte und nun Verklärte, der sein Pneuma den Menschen schenkt und ihnen dadurch die Kraft gibt, die Schrecken des Todes zu überwinden. Das Pneuma lebt im Martyrer und offenbart sich nicht selten in wunderbaren Visionen, die nun gerade, soweit sie mitteilbar sind, Symbole des Gotteswirkens im Menschen enthalten. Lesen wir die Akten der heiligen Perpetua und Felicitas, die nicht von Klerikern, sondern von jungen, eben erst ge-

taufte Laienmartyrern, darunter Frauen und Sklaven, berichten¹¹⁶, so schauen wir in die von heiligen Symbolen erfüllte Seele dieser Christen hinein. Perpetua erblickt¹¹⁷ in pneumatischer Schau die Himmelsleiter, an deren Fuß der Drache dräut und die oben zu einem unermesslichen Garten führt, wo ein greiser Hirte am Schafmelken ist; von dem Käse gibt er ihr einen Bissen, und die Umstehenden sagen Amen. Oder sie sieht¹¹⁸ ihren Bruder Dinocrates zuerst aus einem finsternen Ort herauskommen, krank und schwarz, nachher aber an einem Wasserbecken mit goldener Trinkschale sich erfrischen. Dann befindet sie sich¹¹⁹ im Kampfe mit einem häßlichen Ägypter und wird von einem reich gekleideten Kampfrichter mit dem Siegeszweige beschenkt. Saturus schildert¹²⁰ eine Vision, in der er das Jenseits im Bilde eines wunderbaren Parkes und eines lichtstrahlenden Palastes schaut, in dem der Herr auf seinem Throne sitzt und die Martyrer mit Kuß und Streicheln begrüßt. Im Martyrium der heiligen Marianus und Jakobus sieht Marianus¹²¹ im Traum das Tribunal des Herrn mit Cyprian als Assessor. Die Bewährten führt der Herr durch einen grünen Hain von Zypressen und Pinien, in dem liebliche Wasserkünste spielen, wo Schalen zum Trinken einladen. Und dem Jakobus erscheint¹²² ein Jüngling in langfließendem, leuchtendem Gewande, der den beiden Freunden purpurne Gürtel in den Schoß wirft und ihnen zuruft: „Folgt uns bald!“ Wieder einem anderen Martyrer, dem Ritter Aemilianus¹²³, kommt das Himmelsgewölbe mit seinen unzählbaren funkelnden Sternen verschiedenen Glanzes vor wie ein Abbild der himmlischen Glorie der Heiligen. Jakobus wiederum sieht¹²⁴ die himmlische Freude im Bilde eines Mahles und erzählt seinen Brüdern: „Ich sah unsern Agapius (einen schon hingerichteten Bischof) als Fröhlichsten von allen, die mit uns der Kerker von Cirta einschloß, ein festliches, freudenreiches Mahl feiern. Als auch ich und Marianus wie zu einer Agape im Pneuma der Liebe dorthin entführt wurden, da kam uns ein Knabe entgegen, der sich als einer von den Zwillingen herausstellte, die vor drei Tagen mit ihrer Mutter gelitten hatten. Er hatte einen Kranz von Rosen um den Hals hangen, in der Rechten trug er eine grüne Palme, und er rief: 'Was eilt ihr euch so? Freuet euch und jubelt; morgen werdet auch ihr mit uns speisen.'“ So rief auch die Martyrin Agathonike, als sie die Herrlichkeit des Kyrios schaute und die

¹¹⁶ Der Verfasser der *Vita et passio S. Cypriani* (Pontius?) spricht deshalb von *plebeis et catechumenis martyrium consecutis* (Kp. 1).

¹¹⁷ Martyrium Ausg. Knopf-Krüger S. 35 ff. Kp. 4. Eine Darstellung einer solchen Martyrerleiter scheint sich in Rom in der Katakomben der hl. Marcus und Marcellianus zu finden.

¹¹⁸ Ebd. 7 f.

¹¹⁹ Ebd. 10.

¹²⁰ Ebd. 11 f.

¹²¹ Ausgabe ebd. 67 ff. Kp. 6. Jakobus gab sich als Diakon aus, Marianus war Lektor.

¹²² Ebd. 7.

¹²³ Ebd. 8.

¹²⁴ Ebd. 11.

himmlische Berufung erkannte, aus: „Dieses Frühmahl ist für mich bereitet, ich muß davon haben und essen von dem herrlichen Frühmahl“¹²⁵. Selbst die äußeren Umstände ihrer Passion werden den Martyrern zum heiligen Symbol. Da sie am Ufer eines zwischen hügeligen Hängen dahinströmenden Flusses enthaupet werden und der Fluß das Blut aufnahm, „so fehlte keines von den beiden Mysterien; denn sie wurden in ihrem Blute getauft und im Flusse gewaschen“¹²⁶. Wasser und Blut sind nach I Joh. 5 Symbole der göttlichen Kraft Christi, die sich in der Wasser- wie in der Bluttaufe an den Christen und Martyrern offenbart. Im Martyrium des Montanus und Lucius¹²⁷ sieht Renuß, wie den einzelnen Bekennern Lampen vorausgetragen werden; sie sehen darin ihren Wandel mit Christus, *qui est lucerna pedibus nostris et qui est sermo scilicet dei*¹²⁸. Der Quartillosia zeigt sich¹²⁹ ihr gemarterter Sohn, sitzend am Rande eines Wasserbeckens. Zu ihm tritt ein Jüngling von ungeheurer Größe mit zwei Schalen voll Milch, der die Martyrer trinken läßt und ihnen eine dritte Schale verspricht. Auch hier werden¹³⁰ Begleitumstände des Martyriums mystisch gedeutet. Der Regen, der bei der Hinrichtung strömte, diente dazu, „daß nach dem Vorbilde des Herrenleidens Wasser und Blut sich vermischten“. Auch die scheinbar esoterische Form des heiligen Verschweigens übten die Martyrer. Speratus gibt zwar dem Prokonsul Saturninus, der sich darauf beruft: „Auch wir sind fromm und einfältig in unserer Frömmigkeit . . .“, zur Antwort: „Wenn du ruhig zuhörst, dann sage ich dir das Mysterium der Einfalt“¹³¹. Aber er will damit gerade sagen, daß die Lehre vom Wirken Gottes und dem *dominus* nur den Einfältigen offenbar ist. Pothinos, Bischof von Lyon, erklärt auf die Frage, wer der Gott der Christen sei: „Wenn du würdig bist, wirst du es erkennen“¹³². Pionios bekennt den Gott, der Luft und Himmel und alles, was darin ist, gemacht hat. Auf die Aufforderung: „Sage, wer es gemacht hat“, antwortet er: „Es ist nicht möglich (oder erlaubt), es zu sagen“¹³³. Ihr eigenes Martyrium, das eine heilige Opfergabe an Gott ist, betrachten die Martyrer als etwas zu Verhüllendes: „Sie gingen hinaus und vermieden die Gegenwart der Wächter, damit nicht die Augen der Gott-

¹²⁵ Akten des Karpus, Papyrus und der Agathonike n. 42 S. 13 Knopf-Krüger.

¹²⁶ S. Anm. 121 Kp. 11.

¹²⁷ Ausgabe Knopf-Krüger 74 ff. Kp. 5.

¹²⁸ Vgl. Ps. 118. 105 *Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis*.

¹²⁹ Ebd. 8.

¹³⁰ Ebd. 22.

¹³¹ *Passio S. Scilitanorum*, Ausg. Knopf-Krüger S. 28 n. 4: *Si tranquillas praeberis aures tuas, dico mysterium simplicitatis*. Die Heiden faßten das Christentum als Mysterienkult auf; z. B. Lukian, *De morte Peregrini* 11: τὸν μέγαν γοῶν ἐκείνον ἔτι σέβουσιν ἄνθρωπον, τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, διὸ καὶ νῦν ταύτην τελετὴν εἰσῆγαγεν εἰς τὸν βίον.

¹³² Eusebios, *Kirchengesch.* V 1. 31.

¹³³ *Ὁὐκ ἔξεστιν εἰπεῖν*. *Martyrium Pionii*, Ausg. Knopf-Krüger 19, 12.

losen das Opfer an Gott sähen, und damit sie das Mysterium abgetrennt und verborgen vollendeten¹³⁴. Die Christen starben lieber, als daß sie die heiligen Schriften auslieferten. So Felix von Tibiuca, der lieber selbst verbrannt werden wollte, als daß die heiligen Bücher verbrannt würden¹³⁵. Genau so dachten Chione¹³⁶, Irene¹³⁷ und Euplus¹³⁸.

IV.

Welche Folgerungen können wir nunmehr aus der geistigen Haltung der ältesten Christen auf ihr Kunst wollen ziehen? Zunächst mußte die Christen gegenüber der heidnischen Kunst ihrer Zeit ein tiefes Mißtrauen erfüllen. Sie war ja derart mit dem heidnischen Kulte verknüpft, daß sie ihnen als ein Dienst der Dämonen vorkam, eine *pompa diaboli*. Und zwar war sie nicht nur äußerlich dem Götterkulte geweiht, sondern auch innerlich von heidnischem Geiste durchdrungen. Damit ist aber keineswegs als Ansicht der alten Christen festgestellt, daß die Kunst an sich dämonisch sei. Sie bedurfte aber, wie das Natürliche überhaupt, eines Exorzismus durch das Kreuz und einer Heiligung durch das Pneuma Christi. So erklärt es sich, daß die alten Christen zwar zunächst „kunstfeindlich“ erscheinen können, daß aber trotzdem sehr früh sich bei ihnen eine gewisse Kunstbetätigung regte, die aber nun einen ganz neuen Sinn, selbst bei äußerer Formenverwandtschaft mit der antiken Kunst, zeigte. Ausgeschlossen war jede Menschenvergötterung oder doch der Kult des rein Menschlichen, wie ihn die spätantike Plastik weithin darstellte; ausgeschlossen auch die Hingabe an das animalisch quellende Naturleben, wie es antike Landschaften oft dämonisch durchzittert und sich in der Durchsetzung der Landschaft mit religiösen Symbolen offenbart, aber auch in der immer raffinierteren sinnlichen Darstellung des Nackten sich äußert. Die Freude an der Natur an sich, die zum Naturalismus der Kunst führte, konnte den Christen, die auf das Übernatürliche hingeeordnet waren, nur als etwas Gefährliches, Unreines, Unheimliches erscheinen, wie auch die genießerische Lust am nackten Körper als solchen. Das erschien

¹³⁴ *Exierunt* (die Martyrinnen) *excusantes custodum praesentiam, ut non videret oculus impiorum oblationem dei et ut sacramentum semotae et occultae complerent*. Eusebios von Emesa, *Rede auf die hl. Berenike, Prosdoke und Domnina*. Anal. Boll. 28 (1920) S. 283, 14 ff.

¹³⁵ Akten, Ausg. Knopf-Krüger 90 f.

¹³⁶ *Mart. der Agape, Eirene, Chione und Genossen*, Ausg. Knopf-Krüger S. 90 ff. IV 2.

¹³⁷ Ebd. V. Auf die Frage, weshalb sie die Bücher verwahrt hätten, antwortet Irene: *Ὁ θεός ὁ παντοκράτωρ ὁ εἰπὼν ἕως θανάτου ἀγαπῆσαι αὐτόν. τοῦτον ἐνεκεν οὐκ ἐτολμήσαμεν προδοῦναι, ἀλλ' ἡρετισάμεθα ἥτοι ζῶσαι καίεσθαι ἢ ὅσα ἂν συμβῇ ἡμῖν πάσχειν, ἢ προδοῦναι αὐτάς*.

¹³⁸ Akten des Euplus, Ausg. Knopf-Krüger S. 100 ff. B (lateinische Fassung) II S. 102, 9 ff.: *Quia Christianus sum et tradere non licebat; magisque expedit mori quam tradere. in his vita aeterna est. qui tradit, vitam aeternam tradit*.

ihnen als Dienst des „Fleisches“. Daraus geht aber keineswegs hervor, daß der alte Christ leibfeindlich gewesen sei, wie etwa manche der asketischen Philosophen oder die Gnostiker. Das zeigen die mannigfachen Darstellungen nackter Figuren in den Katakomben, die aber nichts von Sensualismus an sich tragen. — Wie an dem materiellen Naturleben an sich, so lag den Christen, deren innerstes Leben im „kommenden Aion“ weste, auch nichts an „Historienmalerei“. Er wollte nicht Geschichte erzählen hören oder sehen, sondern er suchte den ewigen Sinn der „Typen“. Andererseits aber wollte er auch nicht abstrakte Lehren und von Menschen ausgedachte Moralsysteme verkörpert sehen. Ihm war die lebendige Person Christi alles, und sie wiederum als der Mittelpunkt der Gottestat, die sich in der Menschwerdung und Erlösung entfaltete und das Gottesreich zum Ziel hatte. Seine Kunst durfte also nicht bloßer Didaktik huldigen, blutlose Allegorien bringen, die sich dem Denken des Verstandes nur allmählich erschließen. Nein, er wollte die Liebe und das Licht seines Heilandgottes lebendig und unmittelbar vor sich aufstrahlen sehen. Infolgedessen brauchte die Form bei aller Ablehnung des spätantiken Naturalismus nicht östlicher Starre und steifer Leblosigkeit zu verfallen. Der Osten hat den Vorzug vor dem Westen, daß er das Göttliche in seinem transzendenten Sein in strengen, hieratischen Formen darzustellen versteht, die den Menschen aus seinem Hingegebensein an das Werden emporreißen und in das Reich ewigen Seins führen. Demgegenüber hat der Grieche seinen Humanismus, sein menschliches Fühlen und Leiden in die bildende Kunst hineingetragen, die Starre des Orients geschmeidig und lebendig gemacht, mit Seele und Schönheit erfüllt¹³⁹, damit aber im Laufe der späteren Entwicklung oft auch die erhabenen Gegenstände der Kunst verniedlicht und verkleinert. Der Christ hat wieder einen transzendenten Gottesbegriff; sein Gott ist der Gott des unzugänglichen Lichtes und der erhabenen, weltentrückten Majestät. Aber dieser Gott ist Mensch geworden, ist unter uns im Fleische erschienen. Der ewige Logos wurde Sarx und zeltete unter uns¹⁴⁰. „Erschienen ist die Güte und Philanthropie unseres Heilandgottes“¹⁴¹. Gott leuchtete uns auf im Antlitze Christi¹⁴². Deshalb strahlt Gottes Antlitz nunmehr über uns voll von Milde und Agape; er ist bei aller Majestät ein naher, menschenfreundlicher Gott. Um der Agape des Menschen willen hat Gott alles getan; er hat dem Menschen seine ursprüngliche Schönheit, die Reinheit und das Licht des Paradieses in Christus herrlicher wiedergegeben. Die starre, erhabene Hieratik des Orients und die milde, schönlebendige *humanitas* des Griechen können beide in ihrer Art der christlichen Kunst dienen oder vielmehr sich in ihr in einer höheren Einheit ver-

¹³⁹ Vgl. etwa H. Thiersch, *Die Kunst der Griechen und der alte Orient* (Die Antike 9 [1933] 203—244).

¹⁴⁰ Vgl. Joh. 1, 14.

¹⁴¹ Tit. 3, 4 (*humanitas*).

¹⁴² Vgl. II Kor. 4, 6.

binden. So ist es durchaus erklärlich, daß die ältesten Christen ruhig die hellenistische Form ihrer Zeit benutzen konnten, nachdem sie das Allzumenschliche ausgeschieden hatten. Es ist nicht nötig zu verlangen, daß der christliche Stil rein transzendental sei und daher den Geist des Ostens allein atme. Der für die gesamte Kunstgeschichte wesentliche Umschwung, den der griechische Genius um 500 vor Chr. der Kunst gebracht hat und den man wohl die Wendung zu einem religiösen Humanismus nennen könnte, ist für die christliche Kunst notwendige Vorbedingung geworden.

Trotzdem blieb der christlichen Kunst eine gewaltige Aufgabe zu lösen, eine Aufgabe, so groß, daß sie bis heute nicht voll gelöst ist und wohl nie auf Erden voll gelöst werden wird. Um so beachtenswerter ist die Lösung, die die ersten Christen trotz der Beschränktheit ihrer Mittel fanden. In der Kunst will der Mensch in Klang oder Stoff verwirklichen oder aussprechen, was sein innerstes Wesen erfüllt und beseligt; er will, daß seine Umgebung, wenigstens in den Stunden der geistig-religiösen Erhebung, zu seinem Inneren passe, damit zusammenklinge und wieder auf sein Inneres wirke; die Idee, die von oben aus einer besseren Welt ihn anweht und seine Seele erfüllt, soll in sinnfälliger Gestalt Leib werden, damit auch die Materie vom Geiste durchformt werde, der Mensch also zu seinem Teile mitwirke, die Welt mit dem Geiste zu durchdringen, sie zum Kosmos zu gestalten, so wie er selbst vom Pneuma geformter Leib ist. Rein innerweltliche Formen können daher nicht die letzte Sehnsucht der Kunst befriedigen; sie können höchstens die natürliche Schönheit sammeln, werden damit aber den Geist erst recht an die Erde ketten, von der er sich durch die Kunst gerade erheben will. Im Christentum erschien nun die Offenbarung Gottes auf Erden, und damit die Möglichkeit zur letzten und wahrhaft alle Unruhe stillenden Kunst. Aber das innerste Wesen des christlichen Ethos war so erhaben über alles Irdische, daß es zunächst gar nicht in Worten, Farbe, Form aussprechbar schien. Man sollte es, lehrten schon viele spätantike Theologen und Mystiker, vorziehen, vom Göttlichen gar nicht zu sprechen, es nur im Schweigen zu verehren, es also auch nicht in Formen zu bannen. Wenn man aber davon etwas aussagen wolle, so könne man das höchstens in Sinnbildern. Das Christentum enthält verwandte Gedanken und Bestrebungen. Aber es hielt sich doch von dem spätantiken Spiritualismus fern. Vor dessen etwas dünner Geistigkeit bewahrte es seine feste Gründung in dem Glauben an den Schöpfergott, in der Heilsgeschichte des Alten Bundes und vor allem in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi. Sie gaben ihm die konkrete Wahrheit und Wirklichkeit, die dann auch der Kunstbetätigung zugute kam. Nicht bloße Abstraktionen oder mythologische Schemen boten sich der Darstellung an, sondern lebendige Menschen

und wirkliche Ereignisse, die aber von pneumatischem Leben erfüllt waren und auf Höheres, Geistiges, Göttliches hinwiesen. Man blieb sich bewußt, daß das Göttliche an sich nur im Glauben und im Pneuma geschaut werden kann; aber man wußte auch, daß der Gottessauch seit der Erscheinung Gottes im Fleische die menschliche Natur und in ihr die ganze Schöpfung entsühnt hatte und zu verklären begann. So wird alles Irdische fähig, vom Göttlichen zu sprechen, und zwar vom Göttlichen, wie es sich jetzt offenbart hatte: nicht nur als Macht und Herrschaft und Kraft und Schönheit und Ordnung, sondern als *Agape*, als Barmherzigkeit, Reinheit, Schönheit des Pneumas. Das Kreuz hatte die Natur gereinigt und erhöht, so daß jetzt auch der letzte „Erdenrest, zu tragen peinlich“, verschwand und die Kunst ihre verwandelnde und emporziehende Kraft ohne Beimischung sinnlicher Elemente entfalten konnte. Der Christ hat durch das Pneuma neue, übernatürliche Augen erhalten. Wenn das natürliche Auge nur die naturhafte Schönheit sieht, wenn der natürliche Mensch sich deshalb mit der vollendeten Nachahmung der Schönheit der Natur durch die Kunst begnügt — mag sie sie nun ganz objektiv in sich darstellen oder durch eine subjektive Stimmung hindurch färben —, so sieht der pneumatisch erhöhte Mensch, der wahre Christ, die geistige, göttliche Schönheit hinter den Naturdingen. Er sieht gewissermaßen in zwei Schichten. Hinter der Oberflächenschicht sieht er die eigentlich wesentliche, von der auch die erste Schicht ihre letzte Schönheit empfängt, so daß auch diese nunmehr in einem neuen Glanze zu erstrahlen beginnt, den der Uneingeweihte nicht sieht, weshalb er der diesem Sehen entsprechenden Kunst eher voreingenommen gegenübersteht. Beim christlichen Kunstwollen spricht also das Pneuma des Beschauers mit. Dies aber ist nicht etwa subjektive Stimmung, sondern ein Objektives, das tatsächlich auch hinter dem Bilde steht. Durch das Bild hindurch leuchtet die göttliche Idee und ergreift den dafür empfänglichen Beschauer, wie andererseits das in dem beschauenden Menschen vorhandene göttliche Pneuma ihm erst die Augen für die letzte Schönheit des Bildes öffnet. Die christliche Kunst steht also der rein naturhaften sinnlichen Schönheit, die in materieller Objektivität vor uns steht, ebenso fern wie dem modernen subjektiven Kunstgefühl, das seine menschlichen Wünsche und Stimmungen in dem Kunstwerk sucht und sie in es hineinträgt. Jene ist, mit einem Worte gesagt, eine *pneumatische Kunst*. Sie kündigt symbolisch von der göttlichen Welt, die sich im Christumysterium als *Agape* offenbart. Daher eignet ihr eine von der *Agape* durchwärmte Schönheit, aber auch wesenhaft der Mysteriencharakter höherer Art; sie ist verhüllend, nur dem Eingeweihten der *Agape* zugänglich, der Welt im Symbol verborgen. Dem Christen aber zeigt sie eine Schönheit, die über diese

Welt hinausgeht; sie strahlt von der Charis Gottes und duftet von der Agape Christi. Ihr ganzer Inhalt ist: Christus; ist das neue Leben, das er gebracht hat, das schon jetzt im Christen wohnt und einst bei der Parusie die ganze Schöpfung durchdringen wird. Von ihr gilt das Wort Petri: „daß ihr die Wundertaten dessen verkündet, der aus der Finsternis euch berufen hat in sein wunderbares Licht“¹⁴³; sie ist eine Aretalogie Gottes in Christus, nicht in Worten, sondern in Farben und Formen.

V.

Wie entspricht nun diesen, nicht etwa willkürlich aufgestellten, sondern aus der geistigen Haltung des Urchristentums abgeleiteten Gesetzen des Kunstwollens die tatsächliche Kunstbetätigung der ältesten Christen?

P. Styger schreibt¹⁴⁴ von den römischen Katakomben: „Vor dem Frieden gibt es nur sieben Bilder aus dem Alten Testament und sechs aus dem Neuen:

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| Noe in der Arche | Magierhuldigung |
| Opfer Abrahams | Taufe Jesu |
| Wüstenquell | Heilung des Gichtbrüchigen |
| Jonasgeschichte | Heilung der Blutflüssigen |
| Drei Jünglinge im Ofen | Samariterin am Brunnen |
| Daniel in der Löwengrube | Auferweckung des Lazarus.“ |
| Susannageschichte | |

Dazu tritt das Bild aus Praetextat, das Styger mit andern als „Zweigübergabe“ (nach Pastor Hermae, Sim. VIII) erklären will¹⁴⁵; vielleicht darf man es aber zu den neutestamentlichen Szenen rechnen¹⁴⁶. Wahrscheinlich dürfen wir mit J. P. Kirsch auch die Brotvermehrung mit zu den vor dem Frieden auftretenden Bildern hinzuzählen: in Domitilla

¹⁴³ I Petr. 2, 9.

¹⁴⁴ *Die römischen Katakomben* (1933) 356. Ders., *Die altchristl. Grabeskunst* (1927) 76 fügte beim N. T. noch bei: der Gute Hirt. J. P. Kirsch, *Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben* (Röm. Quartalschr. 36 [1928] 1—20) schreibt der Zeit bis zum J. 200 die oben genannten 7 Typen aus dem A. T. und aus dem N. T. ebenfalls 7 zu, wobei er die Brotvermehrung und Maria mit dem Propheten dazu rechnet, aber die Blutflüssige ausläßt. Ders., *Le catacombe Romane* (1933) 82—89 zählt für die Zeit vor dem Frieden ferner auf: David und Goliath, Tobias mit dem Fisch, Job im Elend; „ma queste scene sono più rare e in parte soltanto appaiono nel terzo secolo“.

¹⁴⁵ Vgl. auch *Die röm. Katakomben* 150 f.

¹⁴⁶ Wenn man den Deutungen noch eine beifügen wollte, könnte man auch auf eine feierliche Begrüßung des Kyrios unter Schwenken von Zweigen raten. Die andern Bilder der Kammer sind: Samariterin, Blutflüssige, Lazarus. In diesen Bildern offenbart sich Jesus als der Messias und Herr. Eine akklamierende Begrüßung des Kyrios würde dazu passen. Jedoch messe ich diesem Deutungsversuch keinerlei Sicherheit zu.

Gruft III war in der Mitte das Brotwunder dargestellt, im Nebenfelde links die Samariterin am Brunnen (allein), rechts ein Mann, der sechs Brote im Bausche des Mantels trägt¹⁴⁷. Ferner wohl auch die Heilung des Blinden¹⁴⁸.

Zu diesen Darstellungen alt- und neutestamentlicher Szenen, die freilich auch schon zum Teil auf eine, nicht eigentlich handelnde Person beschränkt sind, ja sogar zuweilen auf einige Gegenstände, wie Amphoren, Brotkörbe, Dreifuß, so daß von einer szenischen Handlung eigentlich nicht gesprochen werden kann, müssen die kein Ereignis darstellenden Gruppenbilder (Mahl; Dreifuß mit Brot und Fisch und segnendem oder zugreifendem Mann sowie betender Frau; Maria mit dem Kinde und Propheten; Eros und Psyche; Schiffsszene; die klugen Jungfrauen) sowie die wesentlich einfigurigen Darstellungen (Guter Hirt; Orpheus; Orans; Angler; fischtragender Knabe; Fossor) hinzugezählt werden, ebenso wie Tiere und Gegenstände (Fisch; Vögel; Lämmer; Antilopen; hierher gehören auch der oben schon erwähnte Dreifuß, ferner die Amphoren und Brotkörbe, aber auch der Milcheimer, wenn man sie nicht lieber als Abkürzungen betrachtet). Solche nicht-biblischen Bilder finden sich besonders in den sog. Sakramentskapellen in San Callisto¹⁴⁹, vermischt mit biblischen Szenen, aber auch sonst öfters. Die biblischen Szenen überwiegen z. B. in der Cappella Greca in Priscilla, von der Styger, nachdem er die sog. *Fractio panis* als „Totenmahlszene“ bezeichnet hat, schreibt¹⁵⁰: „Wir stehen in der Cappella Greca vor dem größten Zyklus biblischer und evangelischer Szenen, der in einem Einzelraum der Katakomben erhalten ist: Noë in der Arche, das Opfer Abrahams, der Wüstenquell, die drei Jünglinge im Ofen, Daniel zwischen den Löwen, die Susannageschichte, die Magierhuldigung, der Gichtbrüchige und die Auferstehung des Lazarus.“ Styger fügt bei: „Weder die Reihenfolge noch irgendein Merkmal deutet auf symbolische Auffassung. Es sind Erzählungen, die den heiligen Texten entsprechen und nur deshalb so knapp ausgeprägt sind, weil

¹⁴⁷ Vgl. v. Sybel, *Christl. Antike* (1906) 232 f. H. Achelis, *Römische Katakombenbilder in Catania* (1932) 11 f., der sie ins 3. Jh. versetzt; vgl. auch S. 17 f.

¹⁴⁸ Vgl. Achelis 14 (aus Domitilla 3. Jh.).

¹⁴⁹ Styger, der in der Zusammenfassung am Schlusse der *Röm. Katakomben* diese Bilder gar nicht erwähnt, schreibt S. 59 f. von den Bildern in den sog. Sakramentskapellen von S. Callisto: „Aus der Reihenfolge ergibt sich kein Anlaß zu symbolischer Deutung, mag man rechts oder links, vorne oder hinten anfangen.“ Wir werden unten sehen, daß die scheinbare Regellosigkeit der Anordnung eher ein Beweis für die symbolische Absicht ist. Erzählende Bilder verlangen schon aus der Abfolge der Ereignisse heraus eine gewisse Ordnung. Mit Recht sagt Styger: „Und einfach sind ja diese Bilder. Alle Kompliziertheit kommt erst von der gesuchten Auslegung her.“ Aber auch das spricht nicht gegen Symbole, die freilich nicht aus der Dogmatik mühsam gesucht werden dürfen, sondern aus der Religion sich spontan ergeben müssen.

¹⁵⁰ *Die röm. Katakomben* 141.

sie, wie die ganze Sepulkralkunst, sekundär sind, d. h. abgekürzte Wiederholungen großer Kompositionen, sei es aus dem christlichen Privathaus oder aus Versammlungsräumen.“

Die Behauptungen Stygers über eine solche neben oder vielleicht vor der Katakombenkunst bestehende oberirdische Kunst der Christen, die er auch *Römische Katakomben* S. 356 ff. wieder vorträgt, sind im Jahre 1932 bestätigt worden durch den Fund einer christlichen Kapelle aus dem ersten Drittel des 3. Jh. in Dura-Europos am Euphrat¹⁵¹. Dort finden sich in einem oberirdischen Kultraume Bilder des Guten Hirten, von Adam und Eva unter dem Baum, des Gichtbrüchigen, des Seewunders (Wandeln Petri auf dem Meere), der „drei Frauen am Grabe“ (eine andere Deutung siehe unten), von Daniel und Goliath, der Samariterin. Mit einem Schlage wird damit die auch von Styger bekämpfte rein sepulkrale Deutung der Katakombenkunst erledigt. Denn wir sehen nunmehr in einem oberirdischen Kultraume dieselben Bilder wie an den Gräbern. Aber bestätigt wird damit keineswegs die Ablehnung jeder symbolischen Deutung. Im Gegenteil wird diese bekräftigt dadurch, daß auch hier die, wie Styger annahm, nur an den Gräbern gebräuchlichen Abkürzungen der Bilder erscheinen. Zwar wird die Geschichte des Gichtbrüchigen in zwei Szenen erzählt: einmal liegt der Kranke auf seinem Bett, und der Herr heilt ihn mit ausgestreckter Hand; daneben trägt der Geheilte sein Bett fort. Damit ist aber nur der entscheidende Zug, daß nämlich der Herr der Heiler ist, hervorgehoben; die zweite Szene zeigt die volle Heilung. Die römische Malerei hat nur die zweite Szene, d. h. die erfolgte Heilung, übernommen. Man braucht aber keineswegs aus dem Bilde von Dura auf eine bloß erzählende Absicht dieser syrischen Kunst zu schließen, die im Gegensatz zur symbolischen Auffassung der römischen Maler stände, wenn man auch nicht mit Wilpert eine symbolische Darstellung der Taufe in dem Bilde finden muß¹⁵². Wie schon gesagt, ist das Bild des Gichtbrüchigen auch in Dura auf die entscheidenden Züge beschränkt. Ebenso ist das daneben gemalte Wandeln Petri auf dem See zwar sehr lebendig gemalt, aber doch so, daß man auch hier mehr die symbolische Absicht fühlt. Noch mehr deutet bei den anderen Bildern ein scheinbar wahlloses Nebeneinanderstehen, ferner die Beschränkung auf die wesentlichen Züge, auf mehr als die bloße Absicht, zu erzählen: Daniel und Goliath, durch beigeschriebene Namen gekennzeichnet; eine Szene im Garten, die nicht näher zu erkennen ist; vor allem die Frau, die aus dem

¹⁵¹ Ein Bericht darüber wird in den *Atti* des Archäologischen Kongresses von Ravenna vom Sept. 1932 erscheinen. Vgl. die vorläufigen Berichte von M. Rostowzew und Clark Hopkins an die Acad. des Inscr. et Belles-lettres, Juli-Sept. 1932. P. V. C. Baur, *Les peintures de la chapelle chrétienne de Doura* (Gazette des Beaux-Arts, August 1933, 65—78) usw.

¹⁵² Vgl. dazu Baur a. a. O. 70.

Brunnen schöpft und die sich in Domitilla und in San Callisto zu Rom wiederfindet. Diese „Schöpfende“ ist gewiß nur als symbolischer Typus zu erklären, indem bei der Samariterin sicher nicht das materielle Schöpfen als wichtig erschien, wohl aber das pneumatische Schöpfen des wahren Wassers, das aber nur durch das äußere Schöpfen dargestellt werden kann — schon mehrfach fanden wir, daß das, was materiell geleugnet, aber spirituell durchgeführt wird, bildlich durch das Materielle dargestellt wird. — Daß der sog. Zug der drei Frauen zum Grabe, der in Dura dargestellt sein soll, tatsächlich eine tiefere Bedeutung hat, werden wir unten zu zeigen versuchen.

Wir sehen also, daß auch oberirdische Räume nicht erzählende, sondern symbolisch abkürzende Bilder haben. Diese Abkürzungen müssen also einen tieferen Grund haben als nur die enge Räumlichkeit und das Dunkel der Gräfte. Wenn die alten Christen hätten erzählen wollen, so hätten die großen, hellen Wände der Kulträume Gelegenheit dazu geboten. Aber auch in diesen erscheinen also ebensolche Andeutungen wie an den Gräbern. Wie zum Vergleich boten sich 1933 im gleichen Dura-Europos die durch Inschrift auf das Jahr 245 datierten Malereien einer jüdischen Synagoge an¹⁵³. Die Entdecker glauben hier die Ursprünge der christlichen Kunst gefunden zu haben. So schreibt Cl. Hopkins: Der eigentlich christliche Zug: „die unmittelbare Darstellung der geschichtlichen Handlung auf Kosten der künstlerischen Entfaltung“¹⁵⁴, habe sich nunmehr in den jüdischen Bildern gefunden, von denen also die christliche Kunst abhängig sei¹⁵⁵. Tatsächlich sind die jüdischen Bilder historische Darstellungen aus der Geschichte des jüdischen Volkes, aus der Zeit seiner Entstehung und seines Glanzes; es sind Bilder aus dem Exodus (Moses vor dem brennenden Busch, Durchgang durch das Rote Meer mit der Vernichtung der Ägypter, Zählung der Stämme, Versüßung des Wassers durch Moses' Stab), Kampfszenen (um Jericho?), dann der Hohepriester Aaron, Laubhüttenfest (?), Prozession mit der Lade, Überführung der Lade, während die Götzen zerbrechen, der Tempel, ferner Szenen mit Abraham (Opfer Isaaks)¹⁵⁶, David, Elias, Ezechiel; außerdem Gestalten von

¹⁵³ Vgl. M. I. R(ostowzew), Cl. H(opkins), *Recent finds from Dura* (Bulletin of the Associates in Fine Arts at Yale University 6 [1933] 1—5). S. auch Anm. 151.

¹⁵⁴ The Illustrated London News vom 29. July 1933 S. 191.

¹⁵⁵ Man hat schon früher das Überwiegen jüdischer Paradigmen in der ältesten christlichen Kunst aus der Übernahme jüdischer Kunst erklären wollen; vgl. C. M. Kaufmann, *Hdb. der christl. Archäologie* ³(1922) 298. Jetzt, wo ein Zyklus jüdischer Gemälde gefunden ist, offenbart sich doch ein grundlegender Unterschied zwischen jüdischer und altchristlicher Kunst. Damit wird nicht geleugnet, daß das eine oder andere christliche Bildmotiv von jüdischen Darstellungen abhängig sein kann; vgl. folg. Anm.

¹⁵⁶ Das Opfer Abrahams kommt auch in der Synagoge von Beth-Alpha (4.—5. Jh.) vor; vgl. J. B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment*

Priestern und Gesetzesgelehrten — kurz eine Verherrlichung des Volkes Israel und der Wohltaten, die Gott ihm erwiesen hat¹⁵⁷. Die Bilder sind nicht etwa geschichtlich im profanen Sinne rein innerweltlicher Auffassung, zeigen vielmehr die jüdische Auffassung von der Geschichte des Volkes Israel als einer beständigen Führung Gottes. Das beweist nicht nur die Auswahl der Szenen, sondern auch die Hervorhebung der Propheten durch eine übermenschliche Größe, die über den Stämmen schwebende Hand Gottes usw. Trotzdem aber bleiben sie geschichtlich. Von einer symbolischen oder eschatologischen, d. h. auf den kommenden Aion bezogenen, Auffassung zeigen sie keine Spur. Um ihren Unterschied von der christlichen Malerei der ältesten Zeit zu erkennen, braucht man nur die so nahe bei der Synagoge von Dura gelegene christliche Kapelle zu vergleichen. Auch dort finden sich einige Bilder aus dem Alten Testament, auch aus dem Neuen Testament; formal stehen sie eher hinter den jüdischen zurück, wenn auch die Form beiderseits ihre gemeinsame Mutter, den Hellenismus, nicht verleugnen kann. Aber der ganze Geist ist total verschieden von den jüdischen Bildern. Alles deutet auf etwas ganz Neues hin. Was ist das?¹⁵⁸

découverte (Riv. di arch. crist. 10 [1933] 287—305) nach E. L. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha* (1932).

¹⁵⁷ Die volle Erklärung wird erst nach dem Erscheinen der wissenschaftlichen Ausgabe möglich sein.

¹⁵⁸ Es sei gestattet, hier auf eine sehr wichtige Beobachtung P. de Lagardes hinzuweisen; vgl. dazu K. Minkner, *Die Deutschkirche der Zukunft; Paul de Lagarde und die deutschkirchliche Bewegung* (Hochkirche 14 [1932] 187—199). Dort heißt es S. 191 f.: „bewußte Frömmigkeit strebt nach außen, sucht nach Ausdruck der Frömmigkeitshaltung, ist gegenwärtiges Leben. Aus diesem Grunde sucht Lagarde den Inhalt der Religion von dem historischen Faktum loszulösen, dessen Betonung ihm ein jüdisches Geistprodukt ist. Die gesamte christliche Kirche habe das jüdische Prinzip aufgenommen, einmal Geschehenes statt des immer von neuem Geschehenden, Vergangenes statt des Gegenwärtigen als Objekt religiöser Gefühle anzusehen, aber, so fährt Lagarde wörtlich fort: 'in ihrer älteren Gestalt hat sie es mit bewundernswert richtigem Instinkte verbessert, indem sie dem einmaligen blutigen ein immer sich wiederholendes unblutiges Opfer zur Seite setzte, indem sie überhaupt alles tat, was das Vergangene gegenwärtig zu machen geeignet schien. Das Meßopfer ist die Stärke des Katholizismus, weil erst durch das Meßopfer das Christentum Religion wird, und nur Religion, nicht aber Surrogat der Religion Menschenherzen an sich fesseln kann'. Wenn auch Lagarde weiter unten die Meßopferlehre für unannehmbar erklärt und den Protestantismus ablehnt, weil in ihm die Gegenwart Gottes fehle, er also damit einer Leere gegenübergestellt ist, so besteht gerade in der Erkenntnis der großen Zusammenhänge zwischen dem gegenwärtig handelnden Heiland in dem altchristlichen Kultus und dem Glauben des Menschen sein größtes Verdienst...“ Der angeführte Text steht bei Lagarde, *Deutsche Schriften* Bd. I S. 36; Sperrungen darin von mir.

VI.

Nachdem wir die erzählende und die dogmatisch oder moralisch belehrende Absicht der christlichen Maler ausgeschaltet haben, nachdem auch die sepulkral-symbolische Idee ausgeschieden (oder doch zurückgedrängt) ist, bleibt nur jene künstlerische Triebkraft übrig, die sich uns oben als innerste religiöse Idee der alten Christen erwiesen hat: das Christusmysterium will sich mit den Mitteln der Kunst ausdrücken und verleblichen. Das Evangelium der Charis Gottes nimmt zu dem Worte auch die Form und Farbe in seinen Dienst. Selbst wenn die Bilder es uns nicht so unmittelbar zuriefen, müßten wir diese Sinndeutung zunächst einmal als Arbeitshypothese annehmen, da sie am nächsten liegt. Eine starke Bestätigung erhält sie, wenn durch sie alle Bilder, sowohl inhaltlich wie formal, eine einheitliche Deutung erfahren. Für die erzählende Deutung waren die nicht-szenischen Bilder eine Schwierigkeit. Gegen die lehrhafte Deutung sprachen die häufigen Wiederholungen desselben Motivs, ferner die gar nicht doktrinäre Art der Malerei; zum mindesten ließen sich nicht alle Bilder unter das Joch dieser Erklärung beugen. Die sepulkral-symbolische Auslegung enthielt manches Richtige, was auch bei unserer Deutung bestehen bleibt; aber was sollen dann Bilder wie die Magierhuldigung, Maria mit dem Kinde und dem Propheten u. dgl. an den Gräbern?

Klar und einheitlich wird die gesamte älteste Kunst der Christen, wenn hinter ihr das innerste Leben ihrer Religion steht: das Leben in Christus, aufgefaßt als das Mysterium der sich offenbarenden göttlichen Agape, die die Sünde tilgt und das wahre Leben schenkt, aus dem dann die Überwindung des Todes und die Auferstehung hervorgehen. Eine solche Kunst ist wesentlich symbolisch, andeutend zugleich und verhüllend, weil sie vom Mysterium spricht, das der Welt verborgen ist und sich nur im Pneuma des Glaubens offenbart. Eben deshalb gehört zu ihrem vollen Verständnis der Besitz des Pneumas Christi, während der Profane zwar das Bild sieht, aber von seinem Inhalt und daher auch von seiner letzten Schönheit nichts ahnt. Trat etwa ein Heide in die Cappella Greca, so sah er eine Menge von Bildern, die zwar im einzelnen mehr oder weniger klare Szenen ergaben, aber doch ihm unverständlich waren, sowohl einzeln wie in ihrer Gesamtheit. Einige Bilder konnte er wohl eher zu verstehen glauben, wie etwa das Mahl, da ihm das Totenmahl geläufig war. Aber auch hier wehte ihn etwas Seltsames an, das er nicht verstand, weil es über den Charakter eines bloßen Totenkultes weit hinausging. Erst recht waren ihm die andern Bilder unverständlich. Selbst wenn er die jüdischen heiligen Schriften gelesen hatte, so wußte er zwar, worauf die Szenen im einzelnen anspielten; aber wozu sie gerade hier und in dieser mehr andeutenden als ausführenden Form, sowie in dieser Auffassung und Zusammen-

stellung gemalt waren, verstand er nicht. Sah er daneben Bilder wie die jüdischen von Dura, so konnte er sich sagen: Da werden die „Mythen“ der Juden erzählt, auf die dieses Volk stolz ist. Dies traf bei den christlichen Bildern aber nicht zu. Wozu sollten die Heidenchristen jüdische Erzählungen auf ihre Wände malen? Was sollte z. B. da die Frau, auf die zwei Männer losstürmen, während sie die Hände und Augen erhebt und während schon der Retter bereitsteht. Daß bei den Juden einmal eine keusche Frau von lüsternen Greisen begehrt und wegen ihrer Standhaftigkeit dem Richter überliefert wurde, dann aber vom Propheten ihr Recht erhielt, war gewiß eine erbauliche Erzählung. Aber ähnliche Ereignisse gab es auch in der Geschichte des eigenen Volkes und Reiches, und diese lagen dem Volksempfinden viel näher. Wollte man aber jene Geschichten erzählen, so hätte man das doch besser so getan, daß man die lebendigen Einzelheiten der Erzählung hinstellte; diese aber verschwanden hier mitsamt ihrem Pathos ganz hinter einer höheren Absicht, die man zwar ahnte, die man aber nicht klar erkannte, wenn man nicht „Eingeweihter“ war. Ähnlich mußte der Heide von den drei Jünglingen denken oder von dem Manne, der an den Felsen schlägt, oder von den drei Orientalen, die zu einer mit einem Kinde dasitzenden Frau eilten. Überall „Mysterium“, das sich nicht entschleierte.

Ganz anders der Christ, der Getaufte und mit dem Pneuma Erfüllte. Ihm waren diese Bilder nicht verhüllt und verschlossen; alle riefen ihm ihr Mysterium zu, das ja das Mysterium der in ihm lebendigen Welt war. Der Glaube war der Schlüssel zu diesen Mysterienbildern; Christus aber übergab den Schlüssel und öffnete die Tür. „Ich bin die Tür,“ sagt er, „die man kennen lernen muß, wenn man Gott erkennen will . . . voll Logos sind die Türen des Logos, geöffnet vom Schlüssel des Glaubens.“ „Gott hat keiner erkannt außer dem Sohne und wem es der Sohn enthüllt.“ Der aber die verschlossene Tür öffnet, der enthüllt später auch das Innere und zeigt, was vorher nicht möglich war zu erkennen, wenn man nicht durch Christus hinzugeschritten ist, durch den allein Gott beschaut wird“¹⁵⁹. Da aber der Eingeweihte im Pneuma Christi schaut, so sieht er auch überall Christus, den Soter und das Leben, mit seinem Heilswerke. Aus allen Bildern strahlt ihm immer wieder die eine Uridee entgegen: die Soteria durch Christus. Deshalb ist der Inhalt der Bilder auch die Ekklesia, die Braut Christi, ihr Kampf, ihre Not und ihre Verherrlichung. Gerade weil die Bilder von dieser unendlichen Tiefe des Mysteriums künden, können die gleichen Motive immer wiederholt werden. Was als Erzählung oder als moralische Aufforderung bei steter Wiederholung ermüden würde, das bleibt stets lebendig frisch, weil hinter ihm die un-

¹⁵⁹ Clemens Alex., *Protrept.* 10, 2 f. Zitate aus Joh. 10, 9 und Mt. 11, 27.

erschöpfliche Tiefe des Heilsmysteriums steht. Echte Symbole langweilen nicht, sondern feuern stets neu an und werden nie ganz ausgeschöpft. Gerade wegen ihrer Tiefe sind sie reich an mannigfaltiger Bedeutung und nicht auf einen einzigen, beschränkten Sinn festzulegen. Sie sagen heute dieses morgen das, dem einen dieses dem andern das und bleiben doch wurzelhaft einheitlich. So sind sie auch wahre Gemeinschaftskunst, weil sie jedem das Eigene und der Gemeinschaft das Ganze bieten, wie Ambrosius von Christus sagt, daß er zugleich *summa universitatis* und *portio singulorum* sei¹⁶⁰.

VII.

Betrachten wir nun einzelne Typen etwas näher und fragen wir sie, was sie dem Christen sagen wollen. Da ist nach der Aufstellung Stygers zunächst Noë in der Arche, ein sehr häufiges Bild. Die bei den ältesten Darstellungen vorhandene Beschränkung auf eine Person, deren betende Haltung, der nur für eine Person Platz schaffende Kasten, die mit dem Ölzweig heranfliegende Taube, obwohl noch nichts von der Erde sichtbar ist — all das deutet auf einen Typus. Der Christ malt sich in Noë, u. zw. als der, der mitten in der Not der Welt unerschüttert auf Gott vertraut und dem deshalb der Friede Gottes gegeben ist; denn daß die Taube diesen Sinn hat, ergibt sich u. a. daraus, daß sie zuweilen auch den drei Jünglingen im Feuerofen zufliegt, wo sie nach den Erzählungen nichts zu suchen hat¹⁶¹. Das Gebet des Noë ist nicht Bittgebet; er ist der Erlösung ja schon sicher, wie die Taube zeigt; es ist vielmehr Lob und Dank. „Ist doch Jubel und Dank die christliche Grundstimmung, äußere Not reicht nicht an die Seele des Christen, am wenigsten des Martyrers“, sagt mit Recht von Sybel¹⁶². Freilich, seine Deutung auf den Verstorbenen als solchen ist nicht berechtigt; es ist der Christ überhaupt, der dargestellt wird, der allerdings aus seinem siegreichen Vertrauen heraus auch über das Grab hinaus auf Leben hofft. Wir dürfen hierzu die Kirchenväter hören, wenn wir auch nicht jede geistreiche Einzelausdeutung in das Bild hineinlegen dürfen; der eine Grundgedanke wächst sich in mannigfachen Ranken aus. Justinus Mart. führt im Dialog mit dem Juden Tryphon 138 einen angeblichen Spruch des Isaias (vgl. dort 54, 8 f.) an: „Bei der Sintflut des Noë

¹⁶⁰ *De excessu fratris sui Satyri* I 6 PL 16, 1292.

¹⁶¹ Wie die Taube ohne Rücksicht auf die Noëgeschichte zum Symbol wurde, zeigt die unter dem Namen des Hippolyt von Rom gehende Theophaniepredigt n. VII S. 261, 12 ff. Achelis: ὡς περ γὰρ ἐν τῇ κιβωτῇ τοῦ Νῶε διὰ περισσεῶς μὴνύεται ἡ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ, οὕτω καὶ νῦν τὸ ἐν εἵδει περισσεῶς κατελθὼν πνεῦμα ὡς καρπὸν ἐλάας βασιτάσαν ἐπὶ τὸν μαρτυροῦμενον κατέστη. Die Taube bringt also auch dem Herrn den Ölzweig!

¹⁶² *Christl. Antike* 215; vgl. die ganze Darlegung 213—215.

rettete ich dich.' Was Gott sagen wollte, ist dies: Das Mysterium des zu rettenden Menschen ist die Sintflut.“ Denn Noë mit seinen sieben Genossen, also zusammen acht Menschen, seien ein Symbol des achten Tages, der der Anlage nach der erste ist; „an ihm erschien unser Christus als von den Toten Auferstandener. Der Christus, der Erstgeborene aller Schöpfung, ist auch der Urbeginn eines andern Geschlechtes, das von ihm wiedergezeugt ist durch Wasser, Glaube und das Holz, in dem das Mysterium des Kreuzes ruht, wie auch Noë gerettet wurde, indem er auf Holz schwamm mit den Seinen. Wenn nun der Prophet, wie oben erwähnt, sagt: 'Zur Zeit Noës rettete ich dich', so sagt er das zu dem Volk, das ebenfalls an Gott glaubt und dieses Symbol besitzt“. Ähnlich lehrt Irenaios, der Logos Gottes habe in der Zeit des Noë die Sintflut heraufgeführt, um die Sünde zu tilgen, das Geschlecht Adams aber durch den Typus der Arche zu retten¹⁶³. Schon I Petr. 3, 20 f. bringt daher die Noëgeschichte in Verbindung mit der Taufe: In der Arche wurden acht Seelen gerettet durch das Wasser hindurch, „das auch euch jetzt gegenbildlich rettet als Taufe“. Wenn hier auch nicht die Arche, sondern das Wasser der Sintflut der Typus ist und das Taufwasser das Antitypon, so lag es doch sehr nahe, in der über dem Wasser schwebenden Arche selbst den Heilstypus zu sehen, wobei die Typik: Holz = Kreuz, mitspielt. Jedoch brauchen wir diese nicht in das Bild der Katakomben hineinzutragen; es genügt das so klare und eindrucksvolle Bild des Oranten, der betend, vertrauend und dankend über den todbringenden Wassern dahinschwimmt und die Taube des Friedens erwartet. Für den Gläubigen lag in diesem Bilde seine ganze Heilshoffnung, die auf dem Christusmysterium beruhte. Von einer sepulkralen Hoffnung sagt das Bild zunächst nichts. Nur mittelbar könnte es nach dieser Seite gedeutet werden.

Von den Abrahamsgeschichten bietet die älteste Kunst nur und oft die Opferung Isaaks und diese in verschiedenen Formen, die aber immer als Wesentliches das Opfer oder vielmehr die Opfervorbereitung zeigen. Schon die Beschränkung auf diese eine Szene zeigt, daß es den christlichen Künstlern auf Typisches ankam, auf die Beziehung zu Christus und seinem Opfertode. Denn Abrahams Opfer wurde von den ältesten Zeiten her als vollzogen betrachtet und daher als ein Typus des Opfers des Sohnes Gottes. So sagt Jak. 2, 21: „Wurde unser Vater Abraham nicht aus Werken gerechtfertigt, indem er seinen Sohn Isaak auf dem Altare opferte?“ Hebr. 11, 17 ff. heißt es: „Im Glauben opferte Abraham den Isaak, da er erprobt wurde, und den Eingeborenen brachte der dar, der

¹⁶³ *Adv. haer.* IV 36, 4. Der Text ist etwas verdorben, der Sinn aber klar: *ut . . . servaret vero <per> arcae typum Adae plasmationem.*

die Verheißung empfangen hatte . . . , da er erwog, daß Gott auch von den Toten erwecken kann; deshalb erhielt er ihn auch zum Gleichnis (*παράβολή!*).“ Clemens von Rom schreibt an die Korinther 31, 3: „Isaak ließ sich voll Vertrauen und in Erkenntnis des Kommenden gerne als Opfer hinzuführen.“ Der Barnabasbrief sagt 7, 3: (Der Herr) „wollte auch selbst für unsere Sünde das Werkzeug des Pneumas als Opfer darbringen, damit auch der an Isaak, der auf dem Altare geopfert wurde, geschehene Typus verwirklicht werde“. Irenaios lehrt IV 5, 4: „Mit Recht folgen auch wir ihnen, da wir denselben Glauben empfangen, den Abraham hatte, indem wir das Kreuz auf uns nehmen wie Isaak die Holzscheiter. In Abraham nämlich hatte der Mensch vorher gelernt und sich daran gewöhnt, dem Logos Gottes zu folgen. Denn Abraham folgte gemäß seinem Glauben dem Gebote des göttlichen Logos und schenkte bereitwillig seinen eingeborenen und geliebten Sohn Gott als Opfer, damit es auch Gott wohlgefällig sei, für Abrahams ganze Nachkommenschaft seinen geliebten und eingeborenen Sohn als Opfer darzubringen zu unserer Erlösung.“ Clemens Alex. sagt: „Den Isaak machte er zur Allegorie als geweihte Opfergabe und wählte sich ihn aus, daß er uns ein Typus der Heilsökonomie sein sollte“¹⁶⁴. Diese Texte zeigen deutlich, worauf es den ersten Christen bei der Abrahamsgeschichte und ihrer Darstellung ankam, ganz im Gegensatz zu den jüdischen Bildern derselben Szenen, die natürlich keine Beziehung zu Christus haben konnten. Es setzt daher nicht in Verwunderung, wenn einmal die Szene in den Katakomben so dargestellt wird, daß Abraham und Isaak in Orantenstellung dastehen und nahebei der Widder und die Holzscheiter sichtbar werden. Das Wesentliche ist dem Darsteller die unbedingte Hingabe an Gott. In dem Bild sah der Christ das Opfer des Gottessohnes, dem er sich selbst anschließen sollte. Nicht die Errettung aus dem Tode ist der Sinn, sondern das Heil durch das Opfer hindurch, durch die Opferhingabe Christi und die daraus hervorgehende des Christen.

Der Quell aus dem Felsen, den Moses schlägt, ist wiederum ein so sprechendes Symbol, daß es hier nicht nötig ist, ihm bis zu seinen verschiedenen Wasseradern nachzugraben, die teils in der Religionsgeschichte teils im Alten Testament teils im Neuen Testament teils in der Antike liegen. Es genügt hier der Hinweis auf eine Paulusstelle. An die Korinther I 10, 4 ff. schreibt der Apostel von den Israeliten, die er als Typen der Christen auffaßt: „Alle tranken denselben pneu-

¹⁶⁴ Strom. II 20, 2 τὸν τε Ἰσαὰκ ὡς καθωσιωμένον ἱερεῖον ἀλληγορήσας ἐξελέξατο ἐαυτῷ τύπον ἐσόμενον ἡμῖν οἰκονομίας σωτηρίου. Vgl. ebd. 99, 3 von dem Sohne Isaak: ἡ δὲ οἰκονομία αὐτῆς καὶ προφητικὴ καὶ τυπικὴ. Ganz schief ist die Deutung der Isaakgeschichte bei v. Sybel 220 f., der das Bild „Errettung Isaaks“ nennt! Vgl. auch Paidag. I 23!

matischen (d. h. im höheren christlichen Sinne zu nehmenden) Tränk; denn sie tranken von dem pneumatischen begleitenden Felsen, der Fels aber war der Christus . . . Diese Ereignisse aber waren Typen für uns . . .“¹⁶⁵. Wenn ein Christ das Bild des an den Felsen schlagenden Mannes sah, die herabstürzenden Wasserfluten, zu denen zuweilen sich Dürstende drängen, so wußte er sofort, daß hiermit das Wasser des Lebens gemeint war, das „lebendige Wasser“, das der Herr seinen Getreuen gibt, damit sie in Ewigkeit nicht dürsten¹⁶⁶.

Aus der *Jonasgeschichte*¹⁶⁷ sind zwei oder drei Szenen von den Künstlern ausgewählt: Seine Verschlingung durch das Untier, das Ausgespienwerden und oft dazu sein Ruhen unter der Laube; dies kommt zuweilen auch allein vor, wird in späteren Bildern wohl auch doppelt dargestellt, indem Jonas einmal liegt und einmal sitzt. Die große Häufigkeit der Darstellung immer derselben Szene weist schon auf einen typischen Sinn hin. Nehmen wir zunächst die zwei ersten Szenen, so verdanken sie ihre Beliebtheit einem Worte des Herrn, der sein eigenes Geschick in Jonas vorgebildet sah. Er erklärt seinen Gegnern: „Das böse und heuchlerische Geschlecht sucht ein Zeichen, und kein Zeichen wird ihm gegeben werden außer dem Zeichen des Propheten Jonas. Denn wie Jonas im Bauche des Untiers war drei Tage und drei Nächte, so wird auch der Menschensohn im Herzen der Erde sein drei Tage und drei Nächte“¹⁶⁸. Es ist gewissermaßen ein negatives Zeichen: Nicht die Macht, sondern die scheinbare Ohnmacht des Menschensohnes offenbart sich in seinem Hingegebensein an den Tod und das Grab. Die Befristung des Weilens im „Herzen der Erde“ auf drei Tage und drei Nächte aber ist ein deutlicher Hinweis auf die Befreiung aus den Fesseln des Todes, die durch das Ausgespienwerden symbolisiert wird. Damit aber auch die Seligkeit des neu geschenkten Lebens dargestellt werde, legten die Künstler den Jonas in Ruhestellung unter das schattige Laubendach der Kürbisstaude. „Jonas unter der Laube, in diesem Schema gemalt, hat einen ganz andern Sinn als der im Buch. Einen Anhalt gab das Textwort 'und Jonas hatte an der Kürbisstaude große Freude' Vers 6“¹⁶⁹. Jonas ruht und erquickt sich; er ist im Refrigerium, wenn auch noch nicht notwendigerweise im Paradiese. Könnte es ein plastischeres und drastischeres Symbol für die Errettung des Christen aus Sünden- und Todesnot und seine Überführung ins göttliche Leben geben als Jonas, besonders nachdem der Herr selbst, der Urheber des

¹⁶⁵ Vgl. Vs. 10 τυπικῶς.

¹⁶⁶ Vgl. Joh. 4, 10 ff.

¹⁶⁷ Vgl. v. Sybel, *Christl. Antike* 216—219.

¹⁶⁸ Mt. 12, 39 f.; vgl. 16, 4.

¹⁶⁹ So richtig v. Sybel 217 in seiner sonst recht anfechtbaren Erklärung. Die oben erwähnte vierte Szene wird allerdings sich mehr nach dem Wortlaut des Buches richten; sie ist aber eine spätere Zufügung aus einer nicht mehr ausschließlich vom Symboldenken bestimmten Zeit.

Heiles, dieses prophetische Schicksal an sich verwirklicht gesehen hatte? Von der Auferstehung des Fleisches sagt auch dieses Bild zunächst nichts. Wohl aber deutet es auch auf sie im Zusammenhang mit der ganzen Heilsökonomie. Es ist also nicht in erster Linie sepulkral-symbolisch, sondern mysterienhaft. So faßt es auch Irenaios III 20, 1: „Wie er (Gott) geduldig es zuließ, daß Jonas von dem Untier verschlungen wurde, nicht damit er verschlungen würde und ganz zugrunde ginge, sondern damit er, ausgespien, noch mehr Gott unterworfen würde und ihn noch mehr verherrlichte, ihn, der ihm ein unverhofftes Heil gegeben hatte . . ., so hat Gott im Beginn es auch zugelassen, daß der Mensch von dem großen Untier, das der Urheber der Sünde war, verschlungen wurde, nicht damit er, verschlungen, ganz unterginge, sondern indem er den Plan des Heiles zurichtete und vorbereitete, der von dem Logos durch das Zeichen des Jonas durchgeführt werden sollte, u. zw. an denjenigen, die dieselbe Meinung wie Jonas vom Herrn hatten und die sie bekannten und sprachen: 'Sklave des Herrn bin ich, und den Herrn und Gott des Himmels verehere ich, der das Meer und das Trockene geschaffen hat.' So erlangt der Mensch von Gott das unverhoffte Heil, steht von den Toten auf, verherrlicht Gott und spricht jenes prophetische Wort des Jonas: 'Ich schrie zu meinem Herrn und Gott in meiner Not, und er hörte mich aus dem Bauche der Unterwelt'; und er bleibt immer im Lobpreise Gottes, und ohne Unterlaß sagt er Dank für das Heil, das er von ihm empfangen hat . . .“ Wird hier schon die Auferstehung von den Toten als Folge des „Heiles“ betrachtet, so erscheint Jonas bei Irenaios V 5, 2 wie auch bei Tertullian, *De resurrectione carnis* 58 zusammen mit Elias und den drei Jünglingen als Vorbild der Auferstehung des Leibes, die aber nur ein Teil des „Heiles“ ist, das Christus brachte¹⁷⁰.

Die drei Jünglinge im Feuerofen galten den ersten Christen als Symbole der Bekenner des wahren Gottes d. h. der Martyrer. So heißt es I Clemens an die Korinther 45, 7: „Wurden etwa Ananias, Azarias und Misael von den Pflegern des erhabenen und herrlichen Kultes des Allerhöchsten in den Feuerofen geworfen? Keineswegs. Wer tat es? Die abscheulichen und jeder Bosheit vollen Menschen entbrannten in solchem Zorne, daß sie die in heiligem und lauterem Vorsatze Gott Dienenden mißhandelten, da sie nicht wußten, daß der Allerhöchste Vorkämpfer und Schirmherr aller derer ist, die mit reinem Gewissen seinen machtvollen Namen verehren.“ Hippolyt von Rom *Über Daniel* II 18 (S. 76, 8 ff. Bonwetsch):

¹⁷⁰ Im 4. Jh. wurde in der Mailänder Liturgie das Buch Jonas am Karfreitag gelesen; s. Ambrosius, *ep.* 20, 25 und *Exameron* V 35. Das zeigt deutlich, wie das Buch aufgefaßt wurde: als Typus des Erlösungswerkes in Tod und Auferstehung des Herrn. Vgl. auch Ambrosius, in *Lucam* VII 97: *Ionae signum typus dominicae passionis*.

„Siehe, drei Jünglinge, die allen gläubigen Menschen zum Vorbilde wurden, die sich nicht fürchteten vor der Masse der Satrapen, nicht feige wurden, als sie die Worte des Königs hörten, nicht zurückschraken, als sie das Feuer des Ofens brennen sahen, die vielmehr alle Menschen und die ganze Welt verachteten und nur die Furcht Gottes vor Augen hatten . . . Diese drei wurden als getreue Martyrer in Babylon erfunden, damit durch sie Gott verherrlicht, Nabuchodonosor beschämt, und es klar werde, daß die Götzen der Babylonier nichts sind“¹⁷¹. Könnte man diesen Gedanken des Schutzes der Bekenner mitten in der höchsten Todesnot besser darstellen als durch die drei Männer, die mitten in den Flammen Gott preisen, denen das Feuer nichts anhaben kann, ja die (nach dem Texte) ein kühler Wind fächelt? Dieser Gedanke des Refrigerium wird zuweilen eigens dargestellt durch eine mit dem Ölzweig herbeifliegende Taube, die den symbolischen Charakter des Bildes bestätigt. Der göttliche Schutz ist auf späteren Bildern zuweilen noch sichtbar gemacht durch die Hand Gottes oder durch den „Vierten“, den Nabuchodonosor wie einen „Gottessohn“ zwischen ihnen stehen sah¹⁷². In diesem sahen die alten Christen den Sohn Gottes, Christus. So erklärt es Irenaios V 5, 2: „ . . . Die Hand Gottes, die mit ihnen (den Dreien) war, die Erstaunliches und der menschlichen Natur Unmögliches an ihnen wirkte — wie soll man sich darüber verwundern, wenn sie auch an den Hinübergeführten (Toten) Erstaunliches wirkt . . . ? Dieses aber ist der Sohn Gottes, wie die Schrift es als Ausspruch des Königs Nabuchodonosor berichtet: Dan. 3, 91 f.“ Hippolyt *Über Daniel* II 30 redet die Bekenner an: „Der Logos war bei euch und sprach durch euch, er, der die Bildung der Schöpfung kennt“, weshalb auch die Drei in ihrem Liede die Werke des allein wahren Gottes besangen; nach II 32 f. ist es der Sohn Gottes. Die drei Jünglinge gelten dem Irenaios an der soeben genannten Stelle als Vorbilder der Auferstehung, ebenso dem Hippolyt ebd. II, 28. Dieser Gedanke ist aber keine neue Zutat, sondern nur eine Schlußfolgerung aus der Idee des standhaften Bekenntnisses. Denn der Martyrer ist den alten Christen derjenige, der im Pneuma ist und deshalb durch den Tod hindurch zu Gott geht, dessen Leib also das Anrecht auf die Auferstehung hat. Nicht die Bewahrung vor dem Tode, sondern die für die Ewigkeit ist der Sinn der σωτηρία; die Errettung der Drei aus dem Feuerofen ist davon nur ein Symbol. Der

¹⁷¹ Vgl. Hippolyt, ebd. I 1; 10; 11. II 35 wird gefragt, weshalb Gott die alten Martyrer gerettet hat, die neuen nicht. „Die drei Jünglinge errettete er, damit das Rühmen des Nabuchodonosor sich als nichtig zeige . . .“ Da der Tyrann sich brüstete, niemand könne die Drei aus dem Feuer retten, so zeigte Gott seine Macht; ebenso bei Daniel. Andere überließ Gott dem Tode, „damit sie für uns zum Vorbild würden“.

¹⁷² Daniel 3, 92 (25) Theod.: καὶ ἡ ὄρασις τοῦ τετάρτου ὁμοία νῆψ̄ θεοῦ.

Leib wird mit dem Pneuma „heil“. Wie ein Begleittext zu dem Bilde der drei Jünglinge klingt der Gesang, den die alte Liturgie mit Vorliebe von den Märtyrern singt: *Iustorum animae in manu dei sunt, et non tanget illos tormentum malitiae; visi sunt oculis insipientium mori; illi autem sunt in pace.*

Wer Gott bekennt, wird nach dem Evangelium mit dem Pneuma Gottes erfüllt und kann im Gebete zuversichtlich zu Gott sprechen. Welche Gebetskraft man den Märtyrern zutraute, zeigt z. B. der Ausspruch des Bruders der Märtyrin Perpetua: „Frau Schwester, schon stehst du in großer Huld, so sehr, daß du eine Schau erbitten kannst...“ Und Perpetua schreibt: „Und ich, die ich wußte, daß ich mit dem Herrn sprach, dessen so große Wohltaten ich empfangen hatte, versprach es ihm zuversichtlich...“¹⁷³. *Fabulari cum Domino* heißt beten; und dieses findet seine schönste äußere Darstellung in der altchristlichen Gebetshaltung, wie wir weiter unten genauer darlegen werden. Die drei Jünglinge werden bei Dan. 3 als solche geschildert, die mitten in den Flammen Gott lobten und priesen. Es lag also nahe, ihnen die Orantenstellung zu geben, die demnach wiederum mit der Typik des Martyriums zusammenhängt. Sie ist so wesentlich für die altchristliche Auffassung, daß die Jünglinge zuweilen einfach als Oranten bezeichnet werden, z. B. auf einem Mosaik von Karthago, das ein Christusmonogramm zeigt, um das im Kreise herumgeschrieben ist: *tres orantes pueri*; darunter zwei Tauben und das Bild der drei Jünglinge¹⁷⁴. Die Schutzidee ist auf der Glasschale von Podgoritzta ausgesprochen: *tris pueri de ecne cami(ni)*¹⁷⁵. Sepulkral ist also dieses Bild ebenso wie die bisher erwähnten nicht, oder doch höchstens mittelbar in dem oben angedeuteten Sinne. Wohl aber stellt es die *σωτηρία* dar im Sinne des durch Christus geschenkten Heiles, das den wahrhaft Gläubigen geschenkt wird.

Eng verbunden mit den drei Jünglingen ist der Prophet Daniel, der in der ältesten Kunst immer als Orans zwischen den Löwen erscheint (oder als Nebenfigur in der Susannageschichte, die wir im Anschluß an dieses Bild betrachten werden). Während die Erzählung berichtet, daß Daniel zwischen sieben Löwen saß¹⁷⁶, die ruhig blieben, steht er hier, meist nackt, aufrecht, und in der Regel sind es zwei Löwen, die gerade auf den ältesten Darstellungen gegen ihn anspringen, während er unerschrocken Hände und Augen zu Gott erhebt. Das weist schon deutlich auf eine Typik hin, wie auch die im Bericht nicht begründete Nacktheit sowie die an uralte religiöse Typen

¹⁷³ *Passio Ss. Felicitatis et Perpetuae* n. 4; vgl. n. 7 f. usw.

¹⁷⁴ Diehl, *Inscript. lat. christ. vet.* n. 2426 A.

¹⁷⁵ Ebd. 2426; zu ergänzen ist: *liberati sunt*, nach dem ersten Typus: *Diunan (Ionas) de uentre queti liberatus est.*

¹⁷⁶ Daniel 14, 39.

eines Gottes zwischen den Tieren erinnernde Komposition auf einen höheren religiösen Sinn hindeuten; manche Züge stammen auch aus den Martyrien jener Zeit. Die Orantenstellung hat hier noch eine besondere Begründung, insofern als Daniel in der Schrift nicht nur als Bekenner des wahren Gottes, sondern geradezu als Martyrer des Gebetes erscheint. Dies tritt in der Erzählung Dan. Kap. 6 klar hervor, wo Daniel zu Gott betet, obwohl gerade dies verboten ist. Hippolyt von Rom hat diese Gedanken in seiner Auslegung¹⁷⁷ stark hervorgehoben. So schreibt er u. a.¹⁷⁸: „So unterwarf sich auch Daniel, da ihm verboten wurde zu beten, nicht dem Befehle des Königs, damit er nicht die Ehre Gottes unter die Ehre von Menschen stelle . . . Wenn einige dazu zwingen wollen, Gott nicht zu verehren und nichts von ihm zu erbitten, und uns den Tod androhen, so ist es angenehmer zu sterben, als diese Befehle auszuführen . . . Und deshalb wurde der selige Daniel, da er Gott mehr fürchtete und sich dem Tode überlieferte, von dem Engel aus den Löwen errettet . . . Des Teufels Kunst hat immer darin bestanden, die Heiligen zu verfolgen, zu bedrücken und zu peinigen, damit sie nicht betend reine Hände zu Gott erheben, da er wohl weiß, daß das Gebet der Heiligen der Welt Frieden bringt, den Bösen aber Pein . . .“ Hippolyt erklärt am Schluß seiner Darlegung: „Schau du zu! Heute ist Babylon die Welt, die Satrapen sind deren Gewalten, der Dareios ist der König dieser, die Grube ist die Unterwelt, Löwen sind die peinigenden Engel. Ahme den Daniel nach. Fürchte die Satrapen nicht, unterwirf dich nicht menschlichem Befehl, damit du, wenn du in die Löwengrube geworfen, von dem Engel bewahrt werdest, der Tiere zähmt, von ihm als Knecht Gottes verehrt werdest und keine Versehrung an dir gefunden werde, daß du vielmehr lebend aus der Grube emporgeführt werdest und an der Auferstehung teilhabest und Herr werdest über deine Feinde und dem immer lebendigen Gott Dank sagest.“ Dies war auch die Mahnung des Bildes an den beschauenden Christen. Auch Daniel hat also nicht bloß sepulkrale Bedeutung, sondern bedeutet das Bekenntnis zu Gott und Christus, das zum Heile (und zur Auferstehung) führt.

Wie oben gesagt, tritt Daniel auch in der Susannageschichte auf, deren älteste Darstellung in drei Szenen sich in der Cappella Greca findet: 1. Der Überfall der als Orante dastehenden Susanna durch die zwei Ältesten, während Daniel links von Susanna ruhig dasteht; 2. Susanna wird von den Ältesten angeklagt, die ihre Hände an ihre Hände und ihr Haupt legen; 3. Susanna und Daniel stehen beide als Oranten dar, was offenbar die Danksagung für die Errettung bedeutet.

¹⁷⁷ *Über Daniel* III 19 ff. S. 158 ff. Bonwetsch.

¹⁷⁸ III 24 S. 166, 17 ff.

Wenn man vergleicht, was spätere Künstler aus der Susannageschichte gemacht haben, so kann man den hohen Geist der alten Christen nicht genug bewundern. Andererseits aber zeigt gerade die Auswahl und die Darstellung der Katakombenkünstler, daß hier mehr als Erzählung ist. Eine Frau in höchster Bedrängnis, die aber ihre Hände zu Gott voll Vertrauen emporhebt, die dann in die Hände der Bösen gegeben, aber durch den Propheten, den Mann des Pneumas, aus aller Not befreit wird und mit ihm zusammen ihre Danksagung darbringt — das war gewiß ein wunderbarer Gegenstand christlicher Kunst und Frömmigkeit; aber die Gemeinde Christi sah darin mehr als ein Einzelgeschick, sie sah sich selbst, die Ekklesia, als die inmitten der Verfolgungen und Drangsale unerschüttert auf Gott Vertrauende und vom Herrn Befreite und ihm Dank Sagende in Susanna vorgebildet. Es ist deshalb nicht theologische Spekulation, sondern echtes Empfinden der Kirche, wenn Susanna von Hippolyt von Rom als Ekklesia gedeutet wurde, wobei wir keineswegs jeden Einzelzug in dem Bilde wiederzufinden brauchen¹⁷⁹: „Die Susanna wies als Typ voraus auf die Ekklesia¹⁸⁰, Joakim, ihr Mann, auf den Christus, der Park (*παράδεισος*) ist die Versammlung der Heiligen, die als fruchttragende Bäume in der Ekklesia gepflanzt sind. Babylon ist die Welt. Die zwei Presbyter sind der Typ der zwei Völker, die der Ekklesia nachstellen, eines aus der Beschneidung und eines aus den Heiden . . .“ Beide spionieren das in der Ekklesia Geschehende aus, klagen sie fälschlich an und erregen ihr auf Anstiftung Satans hin Verfolgungen. Das Bad in dem Garten ist die Taufe zur Zeit des Pascha, wo die Ekklesia Gott als reine Braut dargebracht wird; Pistis und Agape sind ihre Dienerinnen. Salbe und Öl sind die Gebote des Logos und die Macht des heiligen Pneumas. „Dies wurde vor alters vorgebildet durch die selige Susanna um unsertwillen, damit jetzt wir, die an Gott Glaubenden, nicht das jetzt in der Ekklesia Geschehende (die Verfolgungen) als etwas Seltsames betrachten, sondern im Glauben es als durch die Erzväter vorgebildet erfassen, wie auch der Apostel sagt: ‘Dies geschah an ihnen vorbildlicherweise, aufgeschrieben aber wurde es zur Ermahnung für uns, bei denen das Ende der Aionen eingetroffen ist’“¹⁸¹. Was der Susanna geschah, „das seht ihr auch heute an der Ekklesia sich erfüllen“. Denn wenn die Christen in der Versammlung Gott preisen, dann kommen Juden und Heiden und reißen einige hinweg vor den Richterstuhl als Verbrecher gegen die Kaiser. Ja auch die falschen Christen verfolgen die Kirche. Susanna aber blickte betend zum Himmel auf; denn ihr Herz vertraute auf Gott, und er hörte sie, weil sie aus

¹⁷⁹ Über Daniel I 11 ff.

¹⁸⁰ Ebd. I 14 S. 23. 28 Bonwetsch: ἡ Σωάννα προετυποῦτο εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

¹⁸¹ I Kor. 10, 11. Vgl. oben S. 18.

reinem Herzen nach ihm rief, sandte seinen Engel und erweckte das Pneuma des Daniel. „Wachsamen Herzens und nüchtern lebend ahmet die Susanna nach, laßt euch wohlsein im Paradiese, genießt das immer fließende Wasser, wascht allen Schmutz ab und heiligt euch mit himmlischem Öl, damit ihr Gott einen reinen Leib darbietet und die Lampen anzündet und den Bräutigam erwartet, auf daß ihr ihn, wenn er anklopft, aufnehmet und Gott durch Christus besinget . . .“ Diese Schlußworte Hippolyts zeigen, daß in dem Typus der Susanna nicht nur die Bedrängnis, sondern auch die ewige Seligkeit der Ekklesia im kommenden Aion geschaut wird. Die Bilder deuten dies durch die Orantenstellung nach den Szenen der Bedrängnis an. Die symbolische Auffassung der Susannabilder wird bestätigt durch das Bild in Praetextat am Grabe der Celerina, wo ein Lamm mit der Beischrift SVSANNA zwischen zwei Wölfen erscheint, von denen der eine durch die Beischrift SENIORIS deutlich gekennzeichnet wird¹⁸². Auf der Schale von Podgoritza steht bloß eine Orante mit der Inschrift SUSANA DE FALSO CREMINE¹⁸³. Eine spezifisch sepulkrale Bedeutung haben alle diese Bilder nicht, vielmehr steht hinter ihnen wie hinter all den bisher besprochenen Typen der Gedanke des Heiles durch Christus. Die von der Sünde und Satan sowie der Welt bedrängte, durch schwerste Prüfungen hindurchgehende Kirche oder Seele wird von der Gnade Gottes durch alles Unheil unversehrt hindurchgeführt und dankt dem Herrn für das erlangte Heil und die daraus hervorgehende Seligkeit, für das „aionische Leben“, das schon auf Erden den Christen mit der Ewigkeit Gottes verbindet und ihm nach seinem Durchgang durch den Tod, der Folge der Sünde ist, auch die Unverweslichkeit des Leibes verbürgt¹⁸⁴.

An diesen Ideenkreis schließen sich die neutestamentlichen Bilder gut an, da sie alle von der Erscheinung des Soters und seinen Taten künden. Hätten die Bilder rein sepulkrale Bedeutung, so würde sich die Auferweckung des Lazarus und auch noch die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blinden und der Blutflüssigen einigermaßen gut erklären. Freilich würde auch ihr Inhaltsreichtum verkleinert werden. Denn die Auferweckung des Lazarus ist nach dem Sinn des Johannesevangeliums nicht eine Befreiung vom Tode, den Lazarus ja später doch auf sich nehmen muß, auch nicht die bloße Zusicherung der leiblichen Auferstehung, sondern eine Bezeugung des Herrn als der *Ἀνάστασις*. „Ich bin die Auf-

¹⁸² Vgl. v. Sybel, *Chr. Ant.* 268; C. M. Kaufmann, *Hdb. der chr. Arch.* ³ (1922) 317 Anm. 3 (lies: SENIORIS).

¹⁸³ Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.* n. 2426. Zu ergänzen ist: *liberata*; s. Anm. 175.

¹⁸⁴ Die Bilder des Job im Elend, des David im Kampf mit Goliath, des Tobias mit dem Fische, soweit sie in diese ältere Zeit gehören, passen gut in diesen Kreis, wenn sie auch nicht so prägnant sind wie die andern Typen. S. Anm. 144.

erstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist“¹⁸⁵. Durch das kurz vor seinem Tode gewirkte Wunder der Totenerweckung wollte der Herr auf seine eigene Auferstehung, d. h. den Sieg des göttlichen Lebens über den von der Sünde gebrachten Tod, hinweisen. Sogar dieses Bild einer Totenerweckung ist also nur mittelbar sepulkral¹⁸⁶. Erst recht sind die Krankenheilungen für die Alten, die alle Krankheiten von den Dämonen herleiteten, Symbole der pneumatischen σωτηρία; sie zeigen, daß der Soter, der göttliche Arzt der Seelen, das Licht der Welt¹⁸⁷, gekommen ist. Wir können die neutestamentlichen Bilder hier nicht wie die alttestamentlichen im einzelnen besprechen und die Deutung mit Vätertexten belegen. Es kann hier auch leichter darauf verzichtet werden, weil die Evangelientexte für sich selber sprechen und ihre Deutung durch die Väter bekannt und leicht zu finden ist. — Erkennt man in den genannten Bildern Typen der σωτηρία im neutestamentlichen Sinne, so schließt sich die Samariterin gut an. Denn auch diese Brunnenszene zeigt den Herrn als das „lebendige Wasser“, das zum aionischen Leben trinkt, als den Lehrer, der von der Sünde hin zur wahren Anbetung in Pneuma und Wahrheit führt¹⁸⁸. Die Bilder rufen dem Christen im Namen Christi zu:

Ich bin das Heil der Welt.

Ich bin das Licht der Welt.

Ich bin das lebendige Wasser.

Zum sepulkralen Gedanken haben die Bilder aus dem Leben des Herrn keine Beziehung. Hierher dürfen wir auch das Bild Mariens mit dem Kinde und dem auf den Stern deutenden Propheten aus S. Priscilla rechnen, obwohl es nicht so sehr eine Handlung als vielmehr eine ruhende Gruppe darstellt. Daß hier nicht etwa die „Geburt des Herrn“ als historisches Ereignis dargestellt werden soll, zeigt schon der Prophet mit dem Stern. Am besten wird man so sagen: „der Prophet“, ohne einen bestimmten zu nennen. Justinus Mart. I Apol. 32 verbindet die Prophetie des Balaam (Num. 24, 17) mit einem Text des Isaias (11, 1; 10): „Isaias . . . sprach: ‘Aufgehen wird ein Stern aus Jakob, und eine Blume wird aufsteigen aus der Wurzel Jesse, und auf seinen Arm werden die Völker hoffen.’ Ein leuchtender Stern aber ging auf, und eine Blume stieg empor aus der Wurzel Jesse: dieser Christus. Denn durch die Jungfrau aus dem Samen Jakobs, der der Vater Judas wurde, der, wie gesagt, der Vater der Juden ist, wurde

¹⁸⁵ Joh. 11, 25. Vgl. Irenaios, *Adv. haer.* IV 5, 2: *Resurrectio ipse Dominus noster est.*

¹⁸⁶ Vgl. auch Irenaios, *Adv. haer.* V 13, 1 von der Auferweckung des Lazarus: *Hoc symbolum eius hominis, qui illigatus fuerat in peccatis.*

¹⁸⁷ Vgl. Joh. 8, 12; 9, 5 (letzteres in der Erzählung vom Blindgeborenen).

¹⁸⁸ Vgl. Joh. 4; ferner 7, 37—39.

er durch Gotteskraft geboren . . .“ Diese Worte, die vielleicht um dieselbe Zeit geschrieben wurden, als das Bild entstand, sind wie eine Erläuterung zu diesem. Es soll zeigen, daß dieses Kind seit Urzeiten vorhergesagt und von der Jungfrau geboren wurde¹⁸⁹. Ebenso sind die zunächst erzählenden Bilder, die Anbetung der Magier und die Taufe Jesu, mehr als Erzählungen; sie wollen von der Würde Jesu als des Kyrios künden. Die Anbetung der Magier ist gerade in Rom das uralte Symbol der Epiphanie des Gottmenschen. Bis heute ist das Evangelium von den Magiern die Lesung des römischen Epiphaniestes. Die Taufe Jesu aber galt in der altchristlichen Zeit und in der Vätertheologie ebenfalls als Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu¹⁹⁰, weshalb der Bericht über sie auch in der römischen Epiphanieliturgie erscheint, während er in der orientalischen Liturgie sogar den Kernpunkt des ganzen Epiphaniemysteriums ausmacht. Die Taufe des Herrn ist zugleich der Typus der Taufe des Christen, vor allem im Orient, aber auch in der abendländischen Auffassung. — Wäre die oben (Anm. 146) angedeutete Erklärung des Bildes der sog. Zweigübergabe in Praetextat richtig, so hätten wir eine feierliche Anerkennung des Kyrios vor uns. Die Brotvermehrung in Domitilla wird durch die beiden Nebengebilde erklärt und ins Typische erhoben, wie sie schon bei Joh. 6 die Vorbereitung auf die Lehre vom Brote ist, das „bleibt im aionischen Leben“. Wenn als Gegenstück zu der Wasser schöpfenden Frau der Herr mit sechs Broten im Bausche des Gewandes auftritt, so können beide Bilder schon wegen ihrer abgekürzten Form nur symbolisch aufgefaßt werden. Die Frau ist allein, nicht im Gespräche mit dem Herrn; sie schöpft aus dem Brunnen, der doch nur materielles Wasser enthält, an dem ihr nichts mehr liegt; das kann also keine Erzählung sein. Es ist vielmehr der Typ des Christen, der das wahre Wasser des Lebens gefunden hat. So ist auch der Herr mit den Broten im Bausche eine bildliche Darstellung der Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“¹⁹¹. Vielleicht darf man auch ein Bild der Sakramentskapellen, wo rechts unten eine Wasser schöpfende Person (Frau?) gemalt ist, links oben aber ein in einer Rolle lesender Mann sitzt, so deuten, daß in freiem Anschluß an die Szene mit der Samariterin, wie sie etwa in Praetextat gemalt ist, eine mehr typische Darstellung Christi als des Logos beab-

¹⁸⁹ Wenigstens hingewiesen sei auf die Verbindung von Isaias und Maria, die Basileios d. Gr. im Kommentar zu Isai. c. VIII n. 208 herstellt: *Τί οὖν ἐστὶ τὸ Καὶ προσῆλθον πρὸς τὴν προφῆτιν;* (Is. 8, 3). *Τουτέστιν, ἡγγισα τῷ πνεύματι καὶ τῇ προγνώσει τῶν ἐσομένων τῇ προφητείδι. Κατέλαβον γὰρ καὶ οἶονεῖ ἐπλησίασα τῇ κατανοήσει τῇ προφητικῇ καὶ εἶδον ἀδιῆς τὴν σὺλληψιν πόρωθεν, προενατενίσας τῷ χαρίσματι τῆς προφητείας· διὸ ἔτεκεν υἱόν. . . Ὅτι ὁδὲ προφήτης ἡ Μαρία, ἣ προσῆλθε κατὰ τὸν προσεγγισμὸν τὸν διὰ τῆς γνώσεως ὁ Ἡσαΐας, οὐδεὶς ἀντερεῖ. . .*

¹⁹⁰ Vgl. Mt. 3, 17; Mk. 1, 11; Luk. 3, 22 (mit der Lesart: *υἱὸς μου εἶ συ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε!*).

¹⁹¹ Joh. 6, 48 ff.

sichtigt ist, aus dem als dem Brunnen des Lebens die Frau schöpft. Man erkennt klar, wie der symbolische Inhalt der Szenen dahin drängte, die Szenendarstellung ganz zum Typus zu machen, so daß schließlich die Erzählung als solche zurücktritt und eine einzige Figur den ganzen Inhalt umschließt, den nur der Eingeweihte versteht. Gerade hier wirkt stark die Mitarbeit des Beschauers mit, die auf seiner Erkenntnis des Christismysteriums beruht.

Erst recht ist das der Fall bei der dritten Gruppe von Bildern, zu der die zweite Gruppe unmerklich hinübergeführt hat. Hier ist nichts mehr von einer Erzählung übrig oder doch nur eine ganz entfernte Beziehung dazu. Zu diesem Typ gehört schon der oben erwähnte „Christus mit den Broten“; denn im Evangelium wird nirgends erzählt, daß der Herr selbst Brot aus dem Bausche seines Gewandes ausgeteilt habe. Immerhin kann man das Bild noch als Zusammenfassung der in Domitilla daneben gemalten Brotvermehrung ansehen, jedoch im oben angegebenen Sinne. Man muß sich übrigens davor hüten, bei diesen Bildern etwa eine Darstellung Christi als Person anzunehmen. Die Gestalt stellt vielmehr symbolisch den Herrn dar, weshalb Porträtähnlichkeit auch nicht im entferntesten angestrebt ist, aber auch nicht einmal eine besondere Erhabenheit und Würde. Klarer noch tritt das bei dem später zu betrachtenden Guten Hirten hervor, wo eben nicht Christus, sondern ein Hirt gebildet wird, der Christus symbolisiert.

Die Brotvermehrung steht in deutlichem Zusammenhang mit den zahlreichen Mahlbildern. Denn diese zeigen zuweilen neben dem Sigma aufgestellte Brotkörbe, die in dieser Form aus der Erzählung von der wunderbaren Speisung der Volksmenge in der Wüste stammen, wenn auch die Zahl wechselt (7, 8, 10 oder 12). Man hat drei verschiedene Typen des Mahles unterscheiden wollen: „die cömeteriale Kunst kennt rein eschatologische, biblische und eucharistische Mahlszenen“¹⁹². Neuerdings hat man die Darstellung des Totenmahles

¹⁹² So C. M. Kaufmann, *Hdb. der chr. Arch.* ³ (1922) 346. K. behandelt diese Szenen an drei verschiedenen Stellen: § 108 die „Coena coelestis“, wozu er besonders die Bilder aus Pietro e Marcellino, aber auch die sog. *Fractio panis* von Priscilla rechnet; § 159 „Biblische Mahlwunder“, wobei das „Fehlen des Obergewandes“ in der Sakramentskapelle A² in S. Callisto auf das Mahl der sieben Jünger am See Tiberias hinweisen soll! Die andern Bilder seien die Speisung der Menge, die entweder als Mahl der Sieben Männer oder als Brotvermehrung dargestellt werde (letzteres, indem Christus die Körbe mit seinem Stabe [!] berührt, oder indem er zwischen zwei Aposteln die Hände auf Fisch und Brot legt). Zu dieser Gruppe zählt er auch das Wunder von Kana, das nach Wilpert zuerst in Pietro e Marcellino am Anfang des 3. Jh. [?] auftritt, wo der Herr mit dem Stabe [!] sechs Krüge berührt. § 176 erst erscheinen die „eucharistischen“ Mahlszenen; als solche faßt K. auch die Szene in der Sakramentskapelle A³ auf, wo der Dreifuß in der Mitte steht und neben ihm der nach Brot und Fisch greifende Mann und die betende Frau (Verstorbene) auftreten; das Ganze sei „symbolische Darstellung der Eucharistie als *ἀντίδοσις τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*“.

mehr betont; denn die neueren Funde und Forschungen haben die hohe Bedeutung des Totenmahles (*refrigerium*) für das alte Christentum ins Licht gestellt¹⁹³. Aber es scheint mir keineswegs erwiesen, daß die oder auch nur einige der älteren Mahlbilder das Totenmahl unmittelbar darstellen¹⁹⁴. Auch die Totenmahlbilder, wenn es solche überhaupt sind, sind stilisiert, ins Symbolische erhöht, wie sich schon aus den symbolischen Namen der Dienerinnen „Agape“ und „Irene“, aber auch aus der ganzen Aufmachung des Mahles ergibt. Man könnte sie eher Seligenmahle nennen. P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst* schreibt S. 45 f.: „Zunächst entsteht gegen die symbolisch-eucharistische Deutung der Gelageszenen eine nicht leicht lösbare Schwierigkeit, da diese Darstellung ohne wesentliche Unterschiede auch als Totenmahl vorkommt und dies gerade auf heidnischen, wie christlichen Monumenten. Auf diesem Gebiete müssen uns noch tief schürfende Spezialforschungen Aufschluß bringen, bis wir wissen, wieweit der antike Einfluß des Totenmahles mit Brot und Fisch in das Christentum hineinragte. Wenn es sich nämlich herausstellen sollte, daß die Mahlszene auf den Katakombenfresken, trotz der Brote und Fische, nicht das evangelische Speisungswunder darstellt, dann ist auch der obigen Symbolik auf die Eucharistie der Boden entzogen. Es war eigentlich nie recht einzusehen, wieso in der altchristlichen Grabeskunst im Grunde ein und dieselbe Darstellung eines Gelages drei ganz verschiedene Auslegungen annehmen mußte: Speisungswunder, Totenmahl, himmlisches Mahl. Ferner war es auffällig, daß das evangelische Wunder der Brotvermehrung zwei verschiedene, nebeneinandergehende Bildtypen besaß. Doch dafür war ja nie ein richtiger Beweis erbracht worden, daß eine Gruppe der Mahlszenen, jene mit den Broten und Fischen, tatsächlich als das Speisungswunder und somit als eucharistisches Symbol aufzufassen sei. Das Auftreten des nämlichen Bildes als Totenmahl mit Brot und Fisch auf heidnischen Monumenten spricht nicht dafür, daß ein solcher Beweis gelingen werde, zumal auch auf christlichen Sarkophagen jenes Gelage vorkommt, mit dem Fisch auf dem Teller und der Reihe gefüllter Brotkörbe; ohne daß jemand weder an das Speisungswunder noch an ein eucharistisches Mahl denken möchte.“

In der Tat ist jene Scheidung in drei verschiedene Mahltypen nicht in dem Befunde begründet. Die Darstellung einer wirklichen

¹⁹³ Vgl. besonders die Funde unter S. Sebastiano mit der *Triclia apostolorum* und den zahlreichen Graffiti; darüber s. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* ²(1927) 145 ff., usw. Ferner Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike* (1927). A. M. Schneider, *Refrigerium* (1928). Vgl. die Berichte im Jb. 8 Nr. 196—204 a.

¹⁹⁴ Vgl. dazu meine Bemerkungen Jb. 8 S. 340 unten und S. 350 Mitte (Nr. 199). Damit ist nicht geleugnet, daß gelegentlich einmal ein Ritus oder Gestus aus dem Totenkult selber gemalt wurde, wie etwa das Trinken aus dem Becher; aber auch dies wird nicht als historische Reproduktion, sondern als Symbol gemalt.

Eucharistiefeier ist nirgends zu finden, auch, wie gesagt, nicht die eines realen Totenmahles. Eher könnte man von einer Idee des Mahles sprechen, die dargestellt würde, bald mehr im Anschluß an die biblische Erzählung (woher auch die Brotkörbe stammen, aber sicher nicht das Sigma und die Siebenzahl der Körbe), bald mehr in Annäherung an das Refrigeriumsmahl, bei dem aber sicher nicht alle Dienerinnen Agape und Irene hießen; zuweilen auch in Angleichung an die Elemente der Eucharistie, obgleich eine reale Messe damals schon ganz anders aussah. Am ehesten würde also doch wohl der Gedanke des Seligenmahles passen, wie ihn von Sybel entwickelt hat¹⁰⁵. Aber auch diese Erklärung scheint noch zu eng, wenn man sie auf den sepulkralen Jenseitsgedanken beschränkt. Auch die Parallele der heidnischen Jenseitsmahle, wie besonders das der Vibia, der Gattin des Sabazius-Priesters Vincentius, beim Coemeterium Praetextati, darf uns nicht dazu verführen, die christlichen Bilder ganz genau so zu deuten, obgleich ohne Zweifel eine nicht bloß formale Verwandtschaft vorliegt.

Auch hier kann uns ein Blick auf die Geistigkeit der alten Christen einen Wink geben. Wie sehr das Mahl zu allen Zeiten und bei allen Völkern Ausdruck gesteigerter Lebensfreude und daher auch Mittelpunkt des religiösen Lebens ist, das ja Leben im höchsten Sinne sein will, hat von Sybel gut gezeigt und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Mit Vorliebe setzt die Antike gerade auf Gräber Bilder des Mahles als Symbol des Lebens, wie ja auch tatsächlich am Grabe Mahle zusammen mit den Verstorbenen, gleich als ob sie lebten, gehalten wurden. Auch im Alten Testament ist das Mahl immer wieder Bild der Gottesgemeinschaft, besonders der in der messianischen Zeit erwarteten. Zentral aber ist die Mahl-idee, freilich in pneumatischer Erhöhung, gerade im Urchristentum. Das kommende Gottesreich faßten die neutestamentlichen Schriften als ein Mahl auf¹⁰⁶. „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen im Himmelreiche“ (Mt. 8, 11). „Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne die Hochzeit bereitete. Und er sandte seine Diener, um die Geladenen zur Hochzeit zu rufen . . . Sagt den Geladenen: Seht, ein Frühhmahl habe ich bereitet . . . Der König trat ein, um die zu Tische Liegenden zu betrachten, und sah einen Menschen, der kein hochzeitliches Gewand anhatte . . . Viele sind geladen, wenige ausgewählt“ (Mt. 22, 2 ff.). Daß „Hochzeit“ hier soviel wie „Mahl“ ist, zeigt schon die Erzählung und wird bestätigt durch Luk. 14, 16 ff., wo dieselbe Parabel beginnt: „Ein Mann richtete ein großes Mahl her und lud viele ein . . .“ Ebenso treten die klugen Jungfrauen mit dem Herrn zur Hochzeit ein, d. h. zum Mahle (Mt. 25, 10). Der Herr wird seine ge-

¹⁰⁵ Chr. Antike 181—209 *Das Mahl der Seligen*.

¹⁰⁶ Hier nur einige Belege. Vgl. dazu G. Dalman, *Die Worte Jesu* I² (1930) 90—96; dazu 376.

treuen Diener „zum Sichlagern auffordern und vorbeigehend sie bedienen“ (Luk. 12, 57). Im kommenden Gottesreiche wird der Herr mit den Jüngern Mahl und Symposion halten (Luk. 22, 16—18). Und damit nicht alles für bloßes Bild gehalten werde, hält der Herr selbst am Abend vor seinem Leiden ein Mahl mit seinen Jüngern und erhebt es durch die Speisung mit seinem Fleische und Blute zu übernatürlicher Bedeutung. Dieses Mahl seiner Gemeinschaft übergibt er den Aposteln zur ständigen Wiederholung und macht dadurch die eucharistischen Mahle zum Mittelpunkt des kultischen Lebens der alten Christen, zum realen Symbol seiner Gegenwart und zum Unterpfand des kommenden Gottesreiches, dessen die Christen besonders bei diesem sakramentalen Mahle gedachten, wie die Gebete der *Didache* zeigen und wie schon Paulus I Kor. 11, 26 bezeugt. „Selig, die zum Hochzeitsmahle des Lammes geladen sind,“ ruft der Seher der Apokalypse aus (19, 9; vgl. 19, 17), wo er von der Wiederkehr des Herrn spricht. Es ist daher kein Wunder, wenn die Martyrer, wie wir oben (III.) sahen, die Glorie des kommenden Lebens so oft unter dem Bilde eines Mahles schauten.

Wenn das Mahlbild das Denken der alten Christen so sehr beherrschte, so fand das naturgemäß seinen Niederschlag auch in der Kunst. Es ist also von vornherein anzunehmen, daß das Mahl die Seligkeit des Gottesreiches bedeutet. Das Gottesreich ist aber in Christus schon erschienen; es wird zwar noch erhofft in seiner Fülle, hat aber schon begonnen. So drückt auch das Mahl die Fülle des Gottesreiches aus, die schon da ist und die einst sich ganz offenbaren wird. Die Bilder nehmen also etwas voraus, was erst später ganz in Erscheinung treten wird, aber schon vorausgekostet wird. Dieses Mahl ist voller Freude und Leben; daher der freudige Charakter aller Bilder. Das Mahl Christi aber findet eine mysterienhafte Vorausnahme und Vorverwirklichung in der Eucharistie. In diesem und nur in diesem Sinne können die Mahlbilder auch eucharistisch gedeutet werden. Dabei mag an den Gräbern auch der Gedanke an die Eucharistie als die Speise der Unsterblichkeit mitgespielt haben, aber nur im Zusammenhang des Christusmysteriums. Christus erscheint als der große Mahlgeber und damit als Lebensspender, derselbe, der anderswo das Brot im Bausche des Gewandes trägt oder die Brotkörbe und die Weinamphoren mit dem Stabe berührt; letzteres zeigt, daß auch das Wunder von Kana zunächst als Mahlsymbol, nicht als historische Erzählung gewertet wurde, weshalb auch in Pietro e Marcellino vor einer den andern Mahlbildern ganz ähnlichen Darstellung rechts vorne Christus steht und mit dem Stabe die Krüge berührt, was der evangelischen Erzählung nicht entspricht.

Abkürzungen des Mahlsymbols sind es, wenn nur Brotkörbe oder ein Fisch mit Brotkorb oder ein Dreifuß mit Fisch und Brot u. dgl.

erscheinen. Eine Art Abkürzung ist es auch, wenn eine einzelne Person beim Refrigerium erscheint, wie etwa die Vincentia¹⁹⁷ in S. Pietro e Marcellino, die lagernd in der Rechten den Becher erhebt und mit der Linken wohl, wie die Verstorbene gleichen Namens in S. Ciriaca¹⁹⁸, den Krug umfaßt; an der Eingangswand stehen zwei Diener mit Krug und Becher. Es ist ein beinahe dionysischer Ausdruck der seligen Erquickung, die hier ganz jenseitig gedacht ist. Hierher gehört wohl auch das berühmte Bild in S. Callisto (Sakramentskapelle A³), wo ein Mann nach den auf dem Dreifuß liegenden Speisen greift, während eine Orante daneben steht — eine zweifache Darstellung der seligen Gottesschau (über die Orante werden wir weiter unten sprechen). Man beachte, daß dieses Bild Nebenbild ist von einem Mahle der Sieben und daß oben über diesem Hauptbilde Jonas in seliger Ruhe daliegt.

Mag nun das Mahl eines einzelnen oder einer Gruppe gebildet werden, immer steht im ideellen Hintergrunde das symbolische Mahl des Gottesreiches, der ewigen Erquickung (*ἀνάπαυσις*), die Christus gebracht hat, wo der Herr selbst die Speise des ewigen Lebens ist, das schon auf Erden im Angeld gegeben wird und einst sich voll den Gläubigen schenken wird^{198a}.

Finden die Mahlbilder trotz aller religionsgeschichtlichen Vorbilder und Anklänge ihre letzte Sinndeutung im Neuen Testament, so gilt dasselbe von dem Guten Hirten¹⁹⁹. Das Bild von Gott, dem Gottkönig, dem Heilbringer, als Hirten ist nichts Neues; vielmehr gehört die Idee zum uralten orientalischen Gedankengut, das auch im Alten Testament sich mannigfachen Ausdruck geschaffen hat. Auch die formale Ausprägung ist sehr alt, u. zw. nicht nur die des Hirten als solchen, sondern auch die des ein Tier auf den Schultern Tragenden. Im Hellenismus trat dazu die idyllische Poesie und Malerei, die sich gern mit Hirtenszenen beschäftigte und sich damit das Glück eines ländlichen, von der Kultur unbeschwerten Lebens ausmalte, das etwas von dem Traum eines goldenen Zeitalters, eines „Paradieses“ an sich trug und dadurch eine religiöse Abstimmung empfing. All dies hat bei der Bildung des Katakombentypus mitgewirkt, und von allem ist etwas in dieses Bild übergegangen, das deshalb bei aller Einfachheit und Einfalt sehr stimmungs- und ideengesättigt ist. Aber den letzten christlichen Sinn gibt das Neue Testament, wo der Herr sich selbst als den Guten Hirten bezeichnet, entweder in unmittelbarer Selbstaussage (bei Johannes) oder in Parabeln (Mt. 18, 12—14. Luk. 15, 4—7). Tatsächlich könnte die Grundidee des Neuen Testamentes, die den

¹⁹⁷ Abbild. etwa bei Klauser (s. Anm. 193) Tafel 20. 22, 2 zeigt die verstorbene AFRODISA, die mit der Rechten den Becher hebt und mit der Linken die Spieltaube hält, S. auch Tafel 19.

¹⁹⁸ Abb. nach eigener Skizze bei Klauser Tafel 22, 1.

¹⁹⁹ Vgl. v. Sybel, *Chr. Antike* 240—245, besonders 243.

Sünder suchende Agape Gottes, nicht einfacher und zugleich ergreifender dargestellt werden als im Bilde des Guten Hirten, der das verirrte Schaf „freudig auf seine Schulter legt“ und zur Herde zurückträgt — dies der alte Typus; eine gewisse Abschwächung liegt vor in dem weidenden Hirten, der seine Schafe auf die Auen des Lebens führt und sie dabei beschützt, so daß sie in Ruhe die Nahrung des ewigen Lebens aufnehmen können; meist sind beide Typen verbunden, indem um den schaftragenden Hirten herum andere Schafe weiden. Die johanneische Gedankenwelt scheint so in der Kunst mit der der Synoptiker vereint. Der charakteristische Zug des Schaftragens stammt von den Synoptikern. Das Tragen zur Herde ist in dem Bilde von Dura und in dem auf der Attika des Grabes X unter S. Sebastiano (Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*² Tafel 9) besonders klar dargestellt; auf letzterem treten sogar die „Freunde und Nachbarn“ auf, die sich mitfreuen. Trotzdem hat die johanneische Idee des Guten Hirten sehr stark auf die Kunst eingewirkt und sich schließlich einen eigenen Typus geschaffen. Auch bei Johannes erscheint der Gute Hirt nicht bloß als der friedlich Weidende, sondern auch als der, der sein Leben einsetzt für seine Schafe, „und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht untergehen, und keiner wird sie aus meiner Hand rauben“²⁰⁰. Heben also Matthäus und Lukas mehr die Errettung des verlorenen Schafes hervor, so deutet auch Johannes dies an durch die Erwähnung des Opfertodes des Hirten für seine Schafe, betont aber vor allem die Beseligung der Geretteten im ewigen Leben, das, wie wir schon öfter betont, gerade bei Johannes als „aionisches Leben“ erscheint, d. h. als das göttliche Leben, das schon auf Erden den Gläubigen gegeben wird. Der Gute Hirt ist also keineswegs bloß sepulkral zu nehmen, er umfaßt das ganze Heil des Christusbildes²⁰¹. Man versteht also gut, daß in der Kapelle von Dura der Gute Hirt von der Wand über der Altarstätte oder dem Taufbecken auf die Gemeinde herabschaut, während unten der Sündenfall dargestellt ist. — Abkürzungen des Hirtenmotivs sind es, wenn nur ein Schaf oder ein Milchgefäß (mit Hirtenstab) gemalt werden; letzteres deutet spezifisch auf die Nahrung des ewigen Lebens hin; man vergleiche die oben erwähnte Erzählung der Martyrin Perpetua, aber auch die liturgische Verwendung der Milch bei dem ersten Eucharistieempfang der Täuflinge, die wiederum zeigt, wie es sich nicht bloß um eine Speise der Seligen, sondern schon der Gläubigen handelt.

²⁰⁰ Joh. 10, 28.

²⁰¹ Vgl. auch etwa Clemens Alex., *Paidagogos* I 53, 2 f.: Jesus als Pädagoge und Hirt, *ὁ τοὺς παῖδας ἡμᾶς εἰς σωτηρίαν ἄγων*; *Protreptikos* 116, 1 *Πρόκειται δὲ αἰὶ τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην σώζειν, ταύτην καὶ τὸν ἀγαθὸν ποιμένα ὁ ἀγαθὸς ἀπέστειλεν θεός· ἀπλώσας δὲ ὁ λόγος τὴν ἀλήθειαν ἔδειξε τοῖς ἀνθρώποις τὸ ὕψος τῆς σωτηρίας...*

Wie wir eben schon bemerkten, ist in Dura unter dem das Schaf zur Herde zurücktragenden Hirten das erste Menschenpaar Adam und Eva dargestellt, u. zw. im Moment ihres Sündenfalles. Sie stehen rechts und links von dem Baume, an dem rote, runde Früchte hängen. Die Sünde ist schon geschehen. Die Stammeltern bedecken mit Blättern ihre Blöße; die Schlange gleitet nach links zu; zu beiden Seiten sind die Mauern des Paradieses durch Pilaster angedeutet. Mag nun das Bild über der Altarstätte oder über dem Taufbecken gewesen sein, auf jeden Fall zeigt die Zusammenstellung, daß hier nicht bloß erzählt, daß vielmehr auf einen tiefen Zusammenhang hingedeutet werden soll: Christus trägt den sündigen Menschen zur Herde zurück; die Taufe und die Eucharistie sind die Mysterien der Heilstat des Herrn. Im Westen findet sich das Bild des Sündenfalles zuerst in S. Gennaro zu Neapel; dort fehlt die Schlange. Aber Adam zeigt auf Eva, die den Apfel hält, und beide bedecken ihre Blöße. In den römischen Exemplaren ist die Schlange meist dabei. Manchmal, z. B. im Coemeterium maius, ist das Adam-Eva-Bild in einen gewissen Parallelismus zu Jonas unter der Staude, also zu einem Refrigeriumsbilde gesetzt. Es ist ja möglich, daß die Adam-Eva-Bilder an das Paradies erinnern sollen²⁰²; aber sie zeigen doch in erster Linie das Eindringen des Bösen in die Welt des Paradieses und damit die Notwendigkeit der Erlösung. So stark wirkt also auch hier die Idee des Christumysteriums! Erst später hat man das Paradies mehr als solches dargestellt. Die alte Zeit ist beherrscht von den Gedanken, die vor allem Paulus ausgesprochen hat: von der Sünde, die durch Adam auf allen ruht, die aber durch den zweiten Adam getilgt worden ist; jener brachte den Tod, dieser das Leben²⁰³.

Vom Guten Hirten zu dem mythischen Sänger Orpheus scheint ein weiter Weg zu sein, und doch stehen beide in der christlichen Kunst beinahe füreinander; denn Orpheus hat in den Katakomben zuerst nur Schafe um sich gesammelt; erst später finden sich auch andere Tiere als Zuhörer seines Leierspieles ein, was aber, wie C. M. Kaufmann sagt, „geradezu eine Ausnahme“ ist²⁰⁴. Kaufmann will jene Verbindung der Schafe mit Orpheus aus der „bukolischen Tendenz“ erklären; der Hirtengott soll den Gotthirten versinnbildeln. Nun erscheint aber Orpheus in der spätantiken Kunst nicht als Hirtengott, sondern als Musiker; darauf beruht auch sein Symbolwert: er ist Bringer der Harmonie. Für die christliche Kunst aber gilt erst recht Folgendes: Der in den Katakomben gemalte Orpheus ist gar nicht der mythische Sänger, der ja auch schlecht in den christlichen Bereich passen würde. Er ist vielmehr zum bloßen Symbol geworden, was

²⁰² So v. Sybel 167 f.

²⁰³ Röm. 5, 12—19. I Kor. 15, 21 f. Vgl. Baur (oben Anm. 151) S. 69.

²⁰⁴ *Hdb. der chr. Arch.* ³ (1922) 280.

durch die antike Entwicklung vorbereitet war. Ebenso wie der Schafhirt nicht etwa Christus darstellen, sondern ihn symbolisch vertreten soll, so ist es auch mit Orpheus. Wenn Christus sagt: „Ich bin der wahre Weinstock“²⁰⁵, so will er damit sagen, er sei kein (naturhafter) Weinstock, sondern das, was jener nach der göttlichen Idee eigentlich besagen will. Trotzdem — oder deshalb — malt man (wie etwa in der Flaviergalerie) den Weinstock als Symbol des mystischen Christus, der Kirche. Ebenso sagt Clemens Alex. von Christus, er sei der wahre Orpheus; nicht der thrakische Sänger habe die wilden Tiere, d. h. die bösen Menschen, gezähmt, sondern Christus, der Logos²⁰⁶. Eben deshalb aber malt man Christus als Orpheus. Der eigentlich Dargestellte ist also Christus, nicht als menschliche Persönlichkeit, sondern als Soter. So erklärt es sich ohne weiteres, daß man nun die Schafe, die Herde Christi, um den „Orpheus“ sammelt. Die größere Annäherung der späteren Bilder an die gleichzeitige antike Kunst durch Sammlung verschiedener Tiere um den Sänger ist eher eine Abschwächung der ursprünglich klaren christlichen Idee. — Von einer sepulkralen Idee kann also hier unmittelbar keine Rede sein. Vielmehr ist auch hier die *σωτηρία* der Inhalt des christlichen Bildes: die durch Christus wiederhergestellte Harmonie der Menschen und des Kosmos²⁰⁷.

Wie der Gute Hirt so gehört auch der Angler zuerst der idyllischen Kunst an, d. h. der sentimental-naturauffassung einer der Großstadtkultur müden Zeit. Schon als solcher ist er also nicht bloß Personifizierung des Wassers oder einer wasserreichen Örtlichkeit, wie man es z. B. für die Darstellung in der Sakramentskapelle A²

²⁰⁵ Joh, 15, 1 *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή.*

²⁰⁶ *Protrept.* 1 ff. § 3, 1 wird Orpheus als Betrüger abgelehnt. 3, 2 heißt es: *Ἄλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ψδδς ὁ ἐμός... μόνος γοῦν τῶν πώποτε τὰ ἀργαλεώτατα θηρία, τοὺς ἀνθρώπους, ἐτιθάσενεν... τὸ ἄσμα τὸ καινὸν ἀνθρώπους ἐκ θηρίων πεποίηκεν.* Der erschienene Logos brachte Harmonie in den ganzen Kosmos, *οὐ κατὰ τὴν θράκιον μουσικήν, τὴν παραπλήσιον Ἰουβάλλ, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ θεοῦ βούλησιν... ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, λύραν μὲν καὶ κιθάραν... ὑπεριδὼν, κόσμον δὲ τότε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἀνθρώπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγρύπνῃ ματι ἀρροσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργάνου καὶ προσφέρει τῷ ὄργάνῳ τῷ ἀνθρωπῳ κτλ.*

²⁰⁷ Hier könnte man die Bilder von Eros und Psyche beifügen, wenn sie nicht, was durchaus möglich ist, nur als Teile der in der Spätantike so beliebten Puttenszenen übernommen wurden und daher höchstens zusammen mit dem Blumen-garten, in dem sie sich bewegen, das Paradies andeuten sollen. Immerhin ist es nicht undenkbar, daß sie im Sinne des philosophischen Märchens von der Herablassung der göttlichen Liebe zur Seele sprechen wollen. Wenn auch Eros ursprünglich nicht christlich ist, sondern Agape, so hat doch früh eine Verbindung von Eros und Agape stattgefunden. Origenes hat das Hohelied so gedeutet, daß der Eros verchristlicht wurde. Die Bildchen wären dann eine versteckte Anspielung auf die zentrale Kraft des Urchristentums, die Agape.

annahm, weil dicht daneben angeblich das Mahl der sieben Jünger am See Genesareth dargestellt war²⁰⁸. Nachdem diese Deutung fallen mußte, schon weil das Mahl an einem Sigma stattfindet²⁰⁹, ist kein Grund mehr vorhanden, den dicht neben dem Mahle, aber ziemlich weit von dem wasserspendenden Felsen sitzenden Angler als Wasserpersönifikation aufzufassen. Es wäre auch auffällig, wenn diese so sparsamen Bildchen das an dem Felsen schon dargestellte Wasser derart hervorheben. So wie der Hirte aus einem pastoralen Idyll zum Symbol wurde, so wurde es auch der Angler. Wie sehr das Bild vom „Menschenfischen“ den alten Christen schon aus den Evangelien bekannt war, braucht hier nicht belegt zu werden. Wir erinnern hier nur an den Hymnus des Clemens Alex. am Schluß des *Paidagogos*, der den wahren Pädagogen Christus anruft: ἀλιεὺ μερόπων | τῶν σφρο-
μένων | πελάγους καίας, | ἰχθῦς ἀγνοῦς | κύματος ἐχθροῦ | γλυκερῇ
ζωῇ δελεάζων. Gleich schließt sich das Hirtenbild an: ἡγοῦ προβάτων |
λογικῶν ποιμὴν ἀγί· . . . Der Angler hebt die Fische aus dem stürmenden Meer dieses Aions heraus ins Leben der Soteria. Insofern als der Eintritt in dieses Leben durch die Taufe geschieht, kann man sich diese mitdargestellt denken, wenn dies auch schon eine Weiterentwicklung des Bildes ist. So sagt Tertullian um 200²¹⁰: *Nos pisciculi — secundum IXΘYN nostrum Iesum Christum — in aqua nascimur*; wenn er fortfährt: *nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus*, so ist dieses seinem augenblicklichen Zweck angepaßte Bild eher den Katakombenbildern entgegen, zu denen vielmehr der Hymnus des Clemens vollständig paßt. Der in Domitilla gemalt gewesene Junge mit dem Fisch²¹¹ gehört wohl in den Kreis des Anglers. Er trägt die erbeuteten Fische nach Hause.

Die ganze IXΘYC-Symbolik, die sowohl mit den Fischbildern wie mit den Mahlszenen zusammenhängt — wir haben daher oben bei den Abkürzungen des Mahles auch die Darstellung der Brotkörbe mit dem Fisch erwähnt —, kann hier nicht aufgerollt werden; ich verweise auf das große IXΘYC-Werk Fr. J. Dölgers. Mag nun die Akrostichis²¹² oder die Symbolik des Fisches selbst ihr Ausgangspunkt gewesen sein, auf jeden Fall ist der IXΘYC nicht ein bloß sepulkrales Sinnbild, sondern eine zusammenfassende Darstellung des Christusmysteriums,

²⁰⁸ So C. M. Kaufmann, *Hdb. der chr. Arch.* 3 (1922) 347. P. Styger, *Die röm. Katak.* (1933) 59.

²⁰⁹ Vgl. ferner v. Sybel, *Chr. Antike* 204.

²¹⁰ *De bapt.* 1. Zur richtigen Übersetzung vgl. Fr. J. Dölger, *IXΘYC I S. VIII**. Auf die Taufe spielt auch an Clemens Alex., *Paid.* III 52, 2. καθάπερ ἰχθῦς δι' ὕδατος ἀνθρώπους ἀλιεῖν διδάσας; 59, 2 τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπασμένων παιδίων.

²¹¹ H. Achelis, *Römische Katakombenbilder in Catania* (1932) 12.

²¹² Vgl. den neuen Untertitel des I. Bandes des Werkes Dölgers in der 2. Aufl. (1929): *IXΘYC als Kürzung der Namen Jesu IHCOYC XPICTOC ΘEOY YIOC CΩTHP*, und die neubeigelegten S. 1*–21*.

u. zw. gerade unter dem Gesichtspunkte des Lebens und Heiles. Betont doch die Akrostichis, daß Jesus der Soter ist, und ist andererseits der Fisch schon in der Antike Symbol des Lebens, weil er im Osten der Lebensgöttin als Opfer gespendet wird; im Westen freilich ist er die Spende an die Toten; dem Christen aber sind nur die Heiden tot, die Christen selbst sind die Lebenden. Bei ihrem Totengedächtnis erscheint deshalb Christus als der „Fisch der Lebenden“: *IXΘYC ZΩNTΩN*²¹³. Zur Darstellung Christi als Fisch führte also der gleiche Denkweg, wie wir ihn oben bei Orpheus gefunden haben: Christus ist der wahre Fisch und wird deshalb in Fischgestalt dargestellt²¹⁴. Auf diesem Wege ist der Fisch dann auch zum Bilde der Eucharistie geworden. Wie wir oben sahen, daß ein Mann mit dem Brot im Bausche, ja schließlich ein Brotkorb das Christumysterium der göttlichen Speisung des Menschen zum Leben darstellen und zugleich auf deren kultische Verwirklichung in der Eucharistie hinweisen konnte, so kann auch ein Fisch (meist zusammen mit Brot) dieselbe Idee der Speisung versinnbildeln; und da dies kultisch durch die Eucharistie geschah, so war es nur ein kurzer Schritt bis zur Gleichung: *IXΘYC* = Eucharistie. Das Hin- und Herschillern zwischen der pneumatischen und sakramentalen Speisung (die im Grunde doch eins sind) zeigt gut die um 200 entstandene Aberkiosinschrift Vs. 12 ff.:

*πίστις πάντη δὲ προῆγε
καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς
πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή·
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθαι διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέραςμα διδοῦσα μετ' ἄρτον.*

Im Brot und Mischtrank empfängt man den *IXΘYC* d. h. Christus²¹⁵. Hier ist also der Fisch nicht = Eucharistie, sondern = Christus. Da aber dieser als Brot und Wein gegeben wird, so lag es nahe, auch die Eucharistie selbst als „Fisch“ zu bezeichnen und dann auch zu malen.

Als Gegenstück zum Guten Hirten erscheint häufig eine Orans. Die Oranten, meist weiblich, seltener männlich, kommen auch allein oder in anderer Zusammenstellung vor. Nicht selten sind sie mit Namen bezeichnet, also individuelle Persönlichkeiten. Wo sie ornamental mit dem Guten Hirten abwechseln, wie gerade auf den ältesten Malereien (Lucina), sind sie offenbar Typen; deshalb auch verdoppelt wie der

²¹³ Das Nähere s. bei Dölger, *IXΘYC* II.

²¹⁴ Das ist nicht so sehr Opposition als vielmehr Bestätigung und Erfüllung auf einer höheren Ebene!

²¹⁵ Vgl. dazu Dölger, *IXΘYC* II 486 ff. Der οἶνος, der vor dem κέραςμα genannt wird, kann wie der ἰχθύς auch rein pneumatisch aufzufassen sein; erst mit dem κέραςμα μετ' ἄρτον ist die Eucharistie klar bezeichnet; sonst würde die Doppelbezeichnung οἶνος und κέραςμα auffallen.

Gute Hirt. Wie wir oben sahen, hat die Orantenidee auch andere Bilder durchdrungen; so erscheinen Noë, Abraham, Isaak, Daniel, Susanna, die drei Jünglinge u. a. als Oranten. Die Idee muß, wie schon die Häufigkeit des Bildes zeigt, für die alten Christen einen hohen Wert dargestellt haben; ja man hat, wenn man in den Katakomben vor diesen ausdrucksvollen Gestalten steht, den Eindruck, als habe der Geist der alten Christen sich selbst in ihnen ausgesprochen. Daran hindert auch nicht die Erkenntnis, daß der Typ des Betenden schon der antiken Kunst geläufig war, u. zw. nicht bloß der griechischen, sondern auch der semitischen und ägyptischen. Bei der Klarheit und Einfachheit der Gestalt ist es um so erstaunlicher, daß man bis heute sich über den Sinn der christlichen Oranten nicht einigen konnte. G. B. de Rossi und viele mit ihm sahen in ihnen „Symbole der in der Seligkeit gedachten Seelen“²¹⁶. L. von Sybel erkennt nicht die Seele als solche, sondern die ganze Persönlichkeit in den Oranten und schreibt ihnen die Anbetung zu: „Sie beten, aber was ist der Inhalt des Gebetes, wie bezeichnen wir ihr Gebet? Sie stehen vor dem Angesichte des Herrn; des Herrn, das heißt nun also nicht Gottes, sondern des Christus. Die Seligen stehen vor dem Angesichte des Herrn und schauen seine Herrlichkeit, wie das in den Martyrervisionen geschildert ist. Diesen Ideenkreis einmal angenommen gibt es für die Seligen gar keine Möglichkeit einer anderen Haltung als die der Anbetung, der Adoration“²¹⁷. Nachdem Liell in dem Gestus der Oranten deren Bitte an die Überlebenden um ihre Fürbitte gesehen hatte, schrieb Wilpert: „Die Oranten sind Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen.“ Doch anstatt die weiteren Ansichten aufzuzählen, zitieren wir hier Neuß: „Porträt oder rein symbolische Seelendarstellung, dann auch Anbetung oder Bitte, Bitte um Fürbitte der Überlebenden oder Fürbitte für diese selbst, Personifikation des Gebetes oder rein dekorative Zier, Personifikation am Anfang oder als gelegentlicher späterer Seitenschößling der ursprünglichen Bedeutung, endlich Personifikation des Friedens und nicht des Gebetes: alle diese Erklärungen stehen immer noch nebeneinander“²¹⁸. Neuß selbst betont stark, daß das Bild der Oranten und seine Ausgestaltung nur im Lichte der im christlichen Altertum sehr umstrittenen Ansichten vom Zustande der Seele im Jenseits vor der Auferstehung richtig verstanden werde. Er erklärt die ältesten Oranten als Personifikationen des für die Verstorbenen

²¹⁶ So C. M. Kaufmann, *Hbd. der chr. Arch.* ³ (1922) 272 ff. Vgl. die Aufzählung der Ansichten bei W. Neuß, *Die Oranten der altchristlichen Kunst* in der Festschrift zum 60. Geburtstag von P. Clemen 31. X. 1926 S. 130—149. Ferner v. Sybel, *Chr. Ant.* 255—265. Jos. Wilpert, *Erlebnisse und Ergebnisse im Dienste der christlichen Archäologie* (1930) 56; 64—66.

²¹⁷ S. 262.

²¹⁸ A. a. O. 132.

verrichteten Gebetes, also als „Symbole der Fürbitte für die Verstorbenen“²¹⁹. Erst allmählich seien individuelle Züge in das Bild der Oranten eingedrungen und diese als im Paradiese sich befindend aufgefaßt worden, womit aber der alte Bittgedanke keineswegs beseitigt worden sei. Wahrscheinlich sei nun auch der Gedanke der Fürbitte des Verstorbenen für die Hinterbliebenen in das Bild hineingedacht worden, weshalb danach Heilige, aber nur Martyrer, als Oranten gebildet seien, weil diese durch große Trübsal hindurchgegangen seien; von den Martyrer-Oranten sei dann die Maria-Orans abgeleitet worden. „Die Orans“ sei so „zum zarten Ausdruck der tiefsten, der beherrschenden Idee dieser alten Christen, der hoffnungsvollen, aber demütigen Bitte um die Seligkeit am Tage des Gerichtes“ geworden²²⁰.

Diese Deutung geht von der Voraussetzung aus, daß die Oranten dem sepulkralen Ideenkreis angehören. Sobald diese Voraussetzung fällt, sind wir nicht mehr gezwungen, die wechselnde Anschauung über das Schicksal der Seele nach dem Tode bis zur allgemeinen Auferstehung, auf die Neuß hinweist, für die Deutung des Bildes heranzuziehen. Nun haben wir aber oben gesehen, daß die biblischen Oranten keineswegs in erster Linie sepulkral zu fassen sind; daß ferner der Gute Hirt, der ja oft als direktes Gegenstück der Oranten erscheint, nun auch in einer oberirdischen Kapelle entdeckt wurde und schon deshalb nicht bloß sepulkral zu nehmen ist; daß überhaupt die einseitig sepulkrale Auslegung der Katakombenbilder keine sichere Grundlage mehr hat. Wir sind also durchaus berechtigt, auch den Oranten eine Deutung zu geben, die nicht so sehr aus der Jenseitsidee als vielmehr aus der gesamten geistigen Haltung der alten Christen hervorgeht. Es schwindet dann auch der immerhin beunruhigende Zwang, den gleichen Bildern wechselnde Gedanken unterzuschieben, von denen im übrigen keine äußeren Anzeichen sprechen. Denn wenn auch die Jenseitsanschauungen der ersten Jahrhunderte in Einzelheiten schwankten, so wird davon die Lehre jener Zeit über das Verhältnis zwischen Christus und den Christen nicht berührt. Eine Deutung, die das so einfache und ausdrucksvolle Bild einheitlich erklärt, ihm aber eine solche Weite läßt, daß unter der letzten und eigentlichen Idee verschiedenerlei Nebengedanken sich bergen können, findet schon darin eine Empfehlung.

Daß die Oranten Betende darstellen, ist fast allgemein anerkannt. Zu deutlich ist ja der Zusammenhang mit der antiken Darstellung Betender in der im Gebet zu den oberen Gottheiten charakteristischen

²¹⁹ Ebd. 136.

²²⁰ Ebd. 143. — P. Styger, *Die altchr. Grabeskunst* (1927) übersieht einen wesentlichen Zug des Oranten, wenn ihm „der Gestus der erhobenen Hände einfach Freude, Jubel, Erhebung ausdrückt“. Mit Recht aber sieht er in den Oranten nicht Verstorbene, die für die Hinterbliebenen beten.

Gebetshaltung²²¹. „Wir Menschen alle erheben die Hände zum Himmel, wenn wir beten,“ sagt das Buch *Über den Kosmos* 6. Das Stehen bezeichnet die Ehrfurcht und Bereitschaft, zugleich die Erhebung des Geistes zum Göttlichen, bei den Christen speziell gegenüber der bloßen Bitte das gehobene Gebet des Dankes und Lobes. Da man die Augen nach der Richtung wandte, wo man die Gottheit wußte, so mußte man sie im Gebete zu den Himmelsgöttern zum Himmel erheben. Da die Christen an den einen Gott im Himmel glaubten, so war bei ihnen nur diese Blickrichtung möglich. Man vergleiche die Inschrift in der Kapelle von Dura: *ΕΙC ΘΕΟC ΕΝ ΟΡΑΝΩ*²²². Welche Rolle das Bekenntnis zu dem einen wahren Gott im Urchristentum spielte, ist aus den Martyrien zu ersehen. Eben deshalb können die christlichen Oranten auch die Hände nur zum Himmel erheben. Daß die antike Händehaltung ein Berühren und Ergreifen des Göttlichen bedeutet, sieht man daran, daß man bei dem Gebet an die Unterirdischen die Hände auf die Erde stemmte und diese sogar schlug. Man wollte eben sich recht bemerkbar machen, mit dem Göttlichen in Verbindung treten. Noch heute kann man z. B. in Padua sehen, wie die Gläubigen bei dem Gebete die Hände gegen das Grab des „Santo“ stemmen. Aus dem Streben nach Berührung erklärt sich auch die Erhebung der Hände mit nach außen, d. h. dem Göttlichen zu, gewandten Handflächen, wobei die Finger gespreizt sind; der ganze Mensch hebt sich der Gottheit entgegen und sucht sie zu ergreifen. Ist bei den Heiden der Sinn des Gebetes in erster Linie Bitte, so darf man doch Dank und Preis nicht ganz ausschalten. Wenn der betende Knabe aus der Schule Lysipps (Berlin) ein Votivbild für erlangten Sieg darstellte²²³, so erkennt man, daß seine Gebärde auch etwas von Dank enthält²²⁴. Erst recht ist bei den Christen die Orantenhaltung Ausdruck des innigeren und tieferen Gebetes, das in Dank und Lob ausbricht, ohne deshalb Bitten auszuschließen. Das bloße Buß- und Bittgebet wurde auf den Knien dargebracht; aber das Gebet der Eucharistia, das der Priester heute noch in Orantenhaltung singt und spricht, enthält auch Bitten. Man darf übrigens die Gesten des Gebetes, insbesondere das Knien oder die volle Proskynese mit Prostration und das Stehen als Orans, nicht allzu sehr voneinander trennen. Wahrscheinlich ist der stehenden Haltung der Anbeter öfters eine Proskynese vorausgegangen, also ein Knien und

²²¹ Vgl. W. Neuß (s. Anm. 216) 133 ff. P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertümer* (1920) 80.

²²² Baur (s. Anm. 151) 76. Vgl. die Inschrift von Kos bei H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrét. d'Asie mineure* I (1922) n. 145 *εἰς θεὸς ἐν οὐρανῷ*.

²²³ Vgl. etwa das Gebet des Athleten bei Clemens Alex., *Strom.* VII 48, 5.

²²⁴ Daß bei den Ägyptern die erhobenen Hände auch freudigen Dank ausdrücken konnten, sagt Neuß S. 134.

Sichniederwerfen²²⁵. Bei den Christen gab es Gebete, die, wie die Eucharistia, ohne vorausgegangene Proskynese, gleich mit erhobenen Händen dargebracht wurden; aber noch heute zeigen einige Riten, daß es auch eine Orantenstellung mit vorausgehender Proskynese gab, so wenn an Vigiltagen der Priester durch *oremus* zum Gebete auffordert, dann der Diakon mit *flectamus genua* zum Stillgebet einlädt, das die Gläubigen also kniend und ursprünglich wohl ganz hingeworfen verrichteten. Zum Schluß ruft der Subdiakon *levate*, worauf alle sich erheben und der Priester in Orantenstellung das Schlußgebet spricht; ursprünglich werden sich alle Christen in der Haltung ihm angeschlossen haben.

Die alten Christen haben sich zuweilen selbst über die Orantenstellung geäußert. So sagt Tertullian, nachdem er von dem Gott im Himmel gesprochen hat: „Dorthin richten wir Christen immer unsere Gebete für alle Kaiser . . . , aufwärts, mit ausgebreiteten Händen, weil sie unschuldig sind, mit entblößtem Haupte, weil wir nicht zu erröten brauchen, ferner ohne Vorbeter, weil wir aus dem Herzen beten . . . Das kann ich von keinem andern erbitten als nur von dem, von dem ich es auch meiner Überzeugung nach sicher erlangen werde . . . Ich bringe ihm ein fettes und ausgezeichnetes Opfer dar, das er selbst befohlen hat: Gebet, das aus keuschem Fleische, unschuldiger Seele, heiligem Pneuma hervorgeht . . . So mögen uns denn, während wir zu Gott hin ausgebreitet sind, Krallen aufgraben, Kreuze aufhängen, Feuer belecken, Schwerter den Hals abhauen, Bestien anspringen — zu jeder Pein ist schon die Haltung des betenden Christen bereit“²²⁶. Tertullian geht vom Bittgebet für

²²⁵ Vgl. Joh. Horst, *Proskynein; Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (1932) 44 ff., besonders 68: „Auch bei der Darstellung dieser Betenden [in Orantenstellung] in der Haltung der Bittgebärde muß man sich eine Proskynese irgendwelcher Form als vorausgegangen denken.“

²²⁶ Apologet. 30: *Illuc sursum suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus, precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus . . . Haec ab alio orare non possum quam a quo me scio consecuturum . . . qui ei offero opimam et maiorem hostiam quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocentis, de spiritu sancto projectam . . . Sic itaque nos ad deum expansos ungulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncant, bestiae insiliant: paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis Christiani. Die Christen breiteten zuweilen die Arme weiter aus, so daß sie mit dem Körper ein Kreuz bildeten: Tertullian, *de orat.* 14: *Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus* (i. e. manus), *et de dominica passione modulati et orantes confitemur Christum. Über die Armhaltung vgl. ebd. 17: Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto. Ebd. 23 über das Knieen und Sichniederwerfen beim Gebete: Ceterum omni die quis dubitet prosternere se deo vel prima saltem oratione qua lucem ingredimur? Ieiuniis autem et stationibus nulla oratio sine**

die Kaiser aus; aber das Gebet wird ihm alsbald zum wesentlichen Ausdruck des Christen und seiner Opferhingabe an Gott; er spricht vom *habitus orantis Christiani* als von der charakteristischen Haltung des wahren Christen. Wie sehr diese *oratio* die Aufgabe des Christen ist, zeigt Tertullian *De oratione* 28: „Wir sind die wahren Anbeter und wahren Priester, die wir, wenn wir im Pneuma beten, im Pneuma das Gebet opfern als das Gott allein entsprechende und annehmbare Opfer, das er gefordert und für sich ausersehen hat . . .“ In ergreifenden Worten schildert er dann, wie das wahre Gebet alles von Gott erlangt. Wenn schon die Gebete im Alten Bunde große Kraft hatten, „wievielmehr wirkt das christliche Gebet!“ Es besiegt Gott und hat alle Kraft. Die Engel beten, die ganze Schöpfung betet, selbst die Tiere beten; das Vieh schaut zum Himmel empor, und die Vögel schwingen sich himmelwärts. — Hier zeigt sich, daß die *oratio* nicht bloß Bittgebet, sondern auch Anbetung und Opfer ist. Die Orantenstellung ist also nicht bloß Ausdruck der Bitte, sondern der gesamten Haltung des Christen Gott gegenüber.

Dieselbe Auffassung findet sich bei Clemens Alex. Für ihn ist das ganze Leben des Gnostikers, d. h. des vollkommenen Christen, Gebet. „Wir müssen in der Überzeugung, daß der Logos Heiland und Führer ist, ihn und durch ihn den Vater verehren, nicht an ausgesuchten Tagen, wie das andere tun, sondern indem wir dies das ganze Leben hindurch . . . ausführen. Das ganze Leben hindurch ehrt der Gnostiker an jedem Orte, ob er nun allein ist oder wo er Glaubensgenossen bei sich hat, Gott, d. h. er bekennt ihm den Dank für die Gnosis und den Wandel . . . Das ganze Leben begehen wir als ein Fest, da wir wissen, daß Gott immer und überall gegenwärtig ist . . .“²²⁷ Von der entsprechenden Körperhaltung sagt Clemens: „So richten wir den Körper nach oben, erheben die Hände zum Himmel und strecken die Füße beim Mitsprechen am Schluß des Gebetes empor, indem wir dem Verlangen des Pneumas nach der geistigen Wesenheit nachfolgen. Da wir den Leib mit dem Geiste von der Erde weg aufrichten wollen, tragen wir die von der Sehnsucht nach dem Besseren beschwingte Seele in die Höhe und versuchen zum Heiligtum einzugehen, wobei wir die fleischliche Fessel verachten . . .“²²⁸ Wir können nicht die ganze Abhandlung

genu et reliquo humilitatis more celebranda est. Non enim oramus tantum, sed et deprecamur et satisfacimus deo domino nostro. Hier ergibt sich ein Unterschied zwischen *oratio* und *deprecatio*; letztere ist auch *oratio*, aber *oratio* wird doch in erster Linie jenes Gebet genannt, das nicht hauptsächlich Bitt- und Bußgebet ist, also das stehend dargebrachte. Auch Origenes, *Über das Gebet* 31 sieht im Knien vor allem das Zeichen des Bußgebets.

²²⁷ Strom. VII 35.

²²⁸ Ebd. 40, 1. Dargestellt ist die gestreckte Haltung der Füße bei einer stehenden Orans der unterirdischen Basilika von Porta maggiore (Adorante 9808 der staatlichen Ausgabe Luce).

des Clemens über das Gebet hier ausschreiben; sie zeigt, daß der vollkommene Christ der Beter ist und daß die Frucht des beständigen Gebetsverkehrs mit Gott das „Heil“ ist²²⁹. Wir führen noch eine Stelle über den Gegenstand des Gebetes an: „Die Art des Gebetes ist Danksagung für das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige als durch den Glauben schon Gegenwärtige; dem aber geht zuvor das Erlangen der Gnosis. Er bittet auch darum, so das ihm im Fleische bestimmte Leben verbringen zu dürfen, als Gnostiker, als über das Fleisch Erhabener, und das Beste zu erhalten, das Schlechte aber zu fliehen. Er bittet auch um Nachlaß in bezug auf unsere Sünden und um Hinwendung zur Erkenntnis . . .“²³⁰. So strebt er danach, im Jenseits rein zu erscheinen und ewige Danksagung darzubringen. Das Gebet geht also auch auf das Leben nach dem Tode, erschöpft sich aber nicht darin; vielmehr ist es Ausdruck der christlichen Haltung überhaupt.

Wo des Clemens Schüler Origenes von der Haltung (*σχῆμα*) des Betenden spricht, führt er Paulus an: „Man soll beten . . . heilige Hände erhebend“²³¹, was aus Ps. 140 genommen sei: „Die Erhebung meiner Hände ist ein Abendopfer.“ Dann sagt er: „Da es unzählig viele Körperhaltungen gibt, so ist ohne Zweifel jene mit Ausbreitung der Hände und Aufwärtsrichten der Augen allen vorzuziehen, indem er (der Mensch) gewissermaßen das Bild der zur Seele beim Gebete passenden Eigenschaften auch im Körper ausdrückt“²³². Da aber nach Origenes das Gebet die höchste Betätigung des Christen ist²³³, so ist die Orantenhaltung höchster Ausdruck des christlichen Wesens überhaupt. „Da wir (im Himmel) immer beten und Gott Dank sagen werden, so dürfen wir auch hienieden nicht aufhören, zu beten und Dank zu sagen“, schließt Cyprian von Karthago sein Buch über das Herrengebet²³⁴.

Die christlichen Oranten sind also eine Selbstdarstellung der Christen. Ihr Gebet ist Gebet im weitesten Sinne, nicht bloß Bitte an oder für die Hinterbliebenen, überhaupt nicht bloße Bitte, sondern Danksagung und Ausdruck der Gottvereinigung. Das Orantenbild ist also höchstens mittelbar sepulkral. Aus unserer Deutung erklärt es sich nun leicht, daß die Oranten bald mehr symbolisch bald mehr individuell genommen werden können; ferner

²²⁹ Ebd. 35—49; 73; 78 f.

²³⁰ Ebd. 79, 2 ff.; vgl. auch VII 102, usw.

²³¹ I Tim. 2, 8.

²³² Über das Gebet 31: Οὐδὲ διατάσαι γὰρ χρήστι, μυρίων καταστάσεων οὐσῶν τοῦ σώματος, τὴν κατάστασιν τὴν μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ ἀνατάσεως τῶν ὀφθαλμῶν πάντων προκρίτεον, οἷον ἐπὶ τὴν εἰκόνα τῶν πρεπόντων ἰδιωμάτων τῇ ψυχῇ κατὰ τὴν εὐχὴν φέροντα καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος.

²³³ Vgl. etwa ebd. 12: „Das ganze Leben des Heiligen können wir ein einziges andauerndes Gebet nennen.“

²³⁴ *De orat. dominica* 36.

daß später in oberirdischen Räumen Märtyrer und Heilige überhaupt in Orantenform gebildet werden. Es ist durchaus möglich, daß sie schon in den ersten drei Jahrhunderten in oberirdischen Kulträumen gemalt waren. Eine gute Parallele bilden die zahlreichen Oranten, die in der unterirdischen, aber nicht etwa zu Begräbnissen dienenden heidnischen Basilika bei der Porta Maggiore zu Rom in Stuck gebildet sind, bald sitzend, bald stehend oder schwebend, zuweilen Blumen in den Fingerspitzen haltend, aber auch ohne solche; alle weiblich. Sie drücken die Verbindung mit dem Göttlichen, die der Mysterische sucht, treffend aus. Während der offizielle heidnische Staatskult nur vorübergehendes Gebet kennt, strebt der Mysterienkult nach dauernder Verbindung mit dem Göttlichen. Wievielmehr gilt das von den christlichen Oranten! Daß die weiblichen Oranten weit überwiegen und auch an männlichen Gräbern erscheinen, erklärt sich aus dieser Deutung ebenfalls leicht. Die weibliche Figur war besonders geeignet, die Hingabe der Seele (*anima*, *ψυχή*) an das Göttliche, das Geöffnetsein für das göttliche Leben, auszudrücken. Man braucht nicht an eine Personifikation der Ekklesia zu denken, die verhältnismäßig spät in der Kunst auftritt, obwohl diese im Hintergrund stehende Idee leicht mitschwingen konnte. Gar nicht überraschend ist es, wenn später (etwa 5. Jh.) in der Oase von El-Kargeh die Orante als *EYXH* bezeichnet wird. Doch wollen wir damit nicht die ältesten Oranten als allegorische Personifikationen der *Oratio* aufgefaßt wissen. Es sind vielmehr Darstellungen der Idee des Christseins, die, wie gesagt, sich ganz individuell, in einem bestimmten Menschen, Mann oder Frau, verwirklichen kann, die aber auch mehr als allgemeine Idee speziell in einer weiblichen Gestalt dargestellt werden konnte. In jedem Falle ist die Orante die eindrucksvolle Verbildlichung der christlichen Gottvereinigung und des christlichen Heiles, das aus dem Christusmysterium hervorgeht.

Den Oranten ideell verwandt ist das Bild der klugen Jungfrauen, das freilich in der älteren Kunst nur selten vorkommt. Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen ist vom Herrn selbst eben als Parabel erzählt; sie ist also von Haus aus nicht „historisch“. Außerdem ist sie eschatologisch gemeint, wie der Zusammenhang im Evangelium zeigt und wie die ersten Worte beweisen: „Dann (d. h. bei der Parusie) wird das Himmelreich zehn Jungfrauen gleich sein . . .“²³⁵. Sehr früh wurde die Parabel als eine Darstellung der Parusie selbst gefaßt: Christus ist der Bräutigam, und die Jungfrauen sind selbst Bräute. So versteht man, daß die Christen sich selbst in den Jungfrauen sahen; daß deshalb die törichten Jungfrauen mehr in den Hintergrund treten konnten. Die Kirchenväter und die alten Liturgien benutzen das Bild sehr häufig; vor allem fanden natürlicher-

²³⁵ Mt. 25, 1.

weise die gottgeweihten Jungfrauen sich selbst in der Parabel wieder, wie noch heute in der Jungfrauenweihe die „weisen Jungfrauen“ erwähnt werden, die den Bräutigam mit brennender Lampe und gefüllten Ölgefäßen erwarten und bei der Ankunft des Königs bereitstehen. Jedoch sind nicht bloß die *virgines sacrae* unter den klugen Jungfrauen zu verstehen. In der Messe heiliger Jungfrauen sind in der Communio die „Jungfrauen“ diejenigen, die zur Kommunion schreiten: *ecce sponsus venit, exite obviam Christo domino*. Im Orient hat die Parabel ganze liturgische Offizien hervorgerufen, die in der Karwoche das Pascha als das Mysterium der Parusie feiern²³⁶. Nach diesen kurzen Verweisen auf die liturgische Verwendung der Parabel ist ihre künstlerische Verwendung leicht verständlich. Von den drei Coemeterialfresken, die C. M. Kaufmann anführt, zeigt das älteste, aus der ersten Hälfte des 4. Jh., im Coemeterium maius in der Mitte mit einem Guten Hirten die verstorbene Victoria als Orans, rechts den Zug der fünf klugen Jungfrauen, die mit Fackeln und Ölkrügen den Bräutigam begrüßen wollen, links das himmlische Mahl; es fehlen also die Törichten. Im Coemeterium bei S. Lorenzo sieht man in einer etwas späteren Darstellung, wo Christus selbst bärtig vor einem Torbau steht, links die fünf klugen, rechts die fünf törichten Jungfrauen auftreten; hier scheint eine Darstellung der Parabel, aber mit Christus selbst als dem Bräutigam, beabsichtigt. Der Zug der klugen Jungfrauen allein, diesmal aber von sieben Jungfrauen, tritt wieder auf in der Oase von El-Kargeh (wohl 5. Jh.)²³⁷, wo die *IIAPΘENOI* in langem Gewand mit Kopfschleier und mit fackel- oder kerzenartigen Leuchtern und Ölgefäßen auf einen Tempelbau mit vorgelagerter Treppe zugehen. Schon die Siebenzahl, im Altertum die Zahl der Jungfräulichkeit, vielleicht auch die hohen Leuchter statt der Öllampen, weisen deutlich auf eine symbolische Auffassung. Mit Recht zieht C. M. Kaufmann zur Erläuterung des Bildes die Grabschrift der vier gottgeweihten Schwestern Licinia, Leontia, Ampelia und Flavia von Vercellae bei, worin es u. a. heißt (Vs. 20—25)²³⁸:

*Ingressae templum domini venerabile munus
Acceperint, duos quoniam vicere labores,
Floribus et variis operum gemmisque nitentes
Lucis perpetuae magno potentur honore.
Adventum sponsi nunc praestolantur ovantes
Veste sacra comptae, oleo durante beatae.*

²³⁶ Vgl. Ad. Rucker, *Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten* im Jb. 2 (1922) 78—92. In der heutigen griechischen Liturgie die *ἀκολουθία τοῦ νυμφίου* in der Großen Woche.

²³⁷ *Hdb. der chr. Arch.* ³ (1922) 351 f. Vgl. v. Sybel, *Chr. Ant.* 209.

²³⁸ A. a. O. 352. Die Inschrift bei Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.* n. 1714. Vgl. ebd. 1696 Grabschrift der Irene, Schwester des P. Damasus: *nunc veniente deo nostri reminiscere virgo, ut tua per dominum praestet mihi facula lumen*. Also auch hier Fackel statt Öllampe.

Was hier von vier *virgines sacrae* gilt, das wird in dem Bilde der sieben Jungfrauen auf alle Christen ausgedehnt. Denn die ganze Kirche, die *Virgo*, sah sich in den gottgeweihten Jungfrauen typisiert, was die Kirchenväter oft genug aussprechen. So sind denn die klugen Jungfrauen ein Symbol der Christen, die mit der Fackel des Glaubens und dem Öl der Agape den Herrn erwarten. Daraus erklärt sich vielleicht auch, daß die Jungfrauen meist statt der Öllampen, die doch zu den Ölgefäßen allein passen, Fackeln oder Leuchter tragen. Gewiß hat Luk. 12, 35 eingewirkt: „Eure Lenden seien umgürtet und die Lampen brennend; und ihr sollt sein wie Menschen, die den Herrn erwarten, wenn er vom Hochzeitsmahle zurückkommt . . .“ — Sicher kann unser Bild ein treffender Grabschmuck sein, aber doch nur mittelbar. In erster Linie ist es ein Ausdruck der christlichen Haltung Gott gegenüber. So überrascht es nicht, wenn wir das gleiche Bild nun auch in einem oberirdischen Kultraume des 3. Jh. finden. Denn ich möchte aus dieser Idee die in der Kapelle von Dura gefundene Prozession von drei weißgekleideten und verschleierten Jungfrauen mit Fackeln (Kerzen?) und Schalen in den Händen deuten, die man bisher als Zug der drei Marien zum Grabe Christi erklärt hat. Das „Grabmal“ kann durchaus ein stilisierter Tempel sein; die Sonnen oder die Sterne an beiden Seiten des Baues deuten eher auf das himmlische Jerusalem als auf die Morgenfrühe hin²³⁹. Die Jungfrauen aber, die mit Fackeln und Schalen dahinziehen, entsprechen genau der Parabel und den andern Bildern sowie der erwähnten Lukasstelle (man beachte auch die starke Gürtung!), nicht aber dem Bericht über die drei Frauen am Grabe. Die Dreizahl ist vielleicht nur durch die mangelhafte Erhaltung der Kapelle bedingt, da die Mauer nach vorn hin ganz zerstört ist. Schon von der dritten Gestalt ist nur noch ein kleiner Rest übrig; Platz wäre an der Mauer für fünf oder vielleicht noch mehr Jungfrauen; doch muß dies genauerer Untersuchung vorbehalten bleiben. Bestätigt sich unsere Deutung, so hätten wir schon im 3. Jh. diese Selbstdarstellung der christlichen Seele im Symbol der weisen Jungfrauen. Wie eine Auslegung des Bildes klingt es, wenn Clemens schreibt²⁴⁰: „Dies sind die gnostischen (d. h. wahrhaft christlichen) Seelen, die das Evangelium mit den geweihten Jungfrauen verglichen hat, die den Kyrios erwarten. Jungfrauen sind sie als solche, die sich des Bösen enthalten haben; wegen der Agape erwarten sie den Kyrios und zünden ihr Licht an zur Beschauung der Dinge, und als kluge Seelen sagen sie: 'Wir sehnen uns danach, o Kyrios, dich endlich zu empfangen. Wir lebten gemäß deinen Geboten und überschritten nichts von dem Geheißenen. Deshalb fordern wir nunmehr die Verheißungen, wir bitten aber um das Gute, nicht um das Angenehme; denn von dir dürfen wir ja das Beste fordern. Alles

²³⁹ Vgl. Apok. 21, 23.

²⁴⁰ *Strom.* VII 72, 5 f.

werden wir zu unserem Nutzen empfangen, auch wenn, was uns zustoßt, schlimme Erprobungen zu sein scheinen, die deine Heilsführung zur Übung in der Sicherheit uns auferlegt.“ Die Jungfrauen erscheinen hier zugleich als Oranten.

Ein Orans steht auch auf dem Schiffe, das die Kammer A² der sog. Sakramentskapellen in S. Callisto aufweist. Das Schiff schwankt auf stürmischer See; ein Mann ringt in den Wellen; aber der Orans steht ruhig aufgerichtet da; denn vom Himmel aus legt eine Gestalt die Hand auf sein Haupt²⁴¹. Das Bild ergreift uns unmittelbar als der Ausdruck des Vertrauens auf Gott inmitten höchster Gefahr. Man denkt etwa an Psalm 68: „Gott rette mich, die Waser gehen mir bis ans Leben . . . Ich kam auf die hohe See; der Sturm versenkte mich. Ich schrie; heiser ist mein Schlund geworden; meine Augen versagen; doch hoffe ich auf meinen Gott . . . Mein Gebet geht zu dir, o Herr, und nicht soll der Seesturm mich versenken . . . Dein Heil nimmt mich auf . . .“ Die *σωτηρία* ist der Inhalt auch dieses Bildes. Das Schiff ist hier nur ein Teil des Seebildes, nicht etwa an sich Symbol; dieses liegt vielmehr in der ganzen Szene. Die Seeszene zu Dura ist zunächst eine Darstellung der evangelischen Erzählung vom Wandeln Petri über die Meereswogen; im Zusammenhang mit den andern Bildern muß man ihr einen zum mindesten didaktischen Sinn zuschreiben, der dann auch, wie schon der Text des Evangeliums, den Glauben empfehlen soll: „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?“²⁴² Wie leicht ergab sich aus diesen Seeszenen, zumal im Anschluß an die antike Schiffssymbolik oder an die Noëszene, das Schiff selbst als Sinnbild der von Gott durch die Fluten dieses Aions sicher hindurchgeführten Ekklesia! So sagt Tertullian, *Über die Taufe* 12: „Übrigens war jenes Schifflein das Bild der Ekklesia, weil sie auf dem Meere d. h. in der Welt von den Wogen d. h. den Verfolgungen und Versuchungen beunruhigt wird, während der Herr in seiner Langmut gewissermaßen schläft, bis er schließlich, durch das Gebet der Heiligen geweckt, die Welt zur Ruhe bringt und den Seinen Windstille schenkt.“ Wer von der Kirche sich trennt, ist Schiffbrüchiger, wie jener Mann, der auf dem Bilde in Callisto mit den Wellen ringt: „Er (der Apostel) hat jene als Schiffbrüchige in bezug auf den Glauben bezeichnet, da sie die tröstliche Aussicht auf das Schiff der Kirche nicht mehr haben,“ sagt der gleiche Schriftsteller in dem Buche *Über die Keuschheit* 13. Eine ausführliche Darlegung des Bildes gibt Hippolyt von Rom²⁴³: „Wir sind es, die wegen der Hoffnung auf den

²⁴¹ Vgl. C. M. Kaufmann, *Hdb.* 296; v. Sybel, *Chr. Ant.* 296.

²⁴² Mt. 14, 31; vgl. auch 8, 26.

²⁴³ *Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* 59 S. 39 f. Achelis. Selbst der Kirchenbau wurde später mit einem Schiff verglichen; vgl. *Apost. Konstitut.* II 57, wo der angebliche Brief des Clemens an Jacobus benutzt wird; vgl. Funk zur Stelle und Prolegomena S. XXIX. In diesem Briefe ist Christus Steuermann, in den *Apost. Konstitut.* der Bischof.

Sohn Gottes verfolgt und von den ungläubigen und bösen Menschen niedergetreten werden. 'Schiffsschwingen'²⁴⁴ sind die Ekklesien; 'Meer' ist die Welt, in der die Ekklesia wie ein Schiff auf hoher See vom Sturme hin- und hergeworfen, aber nicht vernichtet wird. Denn sie hat bei sich den erfahrenen Steuermann Christus, trägt in ihrer Mitte das Siegeszeichen gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn mit sich führt. Ihr Vorderteil ist der Aufgang, das Hinterteil der Untergang, der Schiffsbauch ist der Mittag, die zwei Steuerruder sind die zwei Testamente, die herumgespannten Seile sind wie die Agape, die die Ekklesia umschnürt, als Schiffspumpe trägt sie mit sich das Bad der Wiedergeburt, womit sie die Gläubigen erneuert, als weißglänzendes Segel ist bei ihr der Hauch (Pneuma) vom Himmel, von dem die an Gott Glaubenden besiegelt werden. Eiserne Anker hängen an ihr, die heiligen Gebote Christi, die stark sind wie Eisen. Sie hat auch Matrosen zur Rechten und Linken, die heiligen Engel Gottes als Beisitzer, von denen die Ekklesia immer gehalten und bewahrt wird. Als Leiter, die oben zur Mastspitze führt, ist in ihr das Bildzeichen des Leidens Christi, das die Gläubigen zum Himmelsaufstieg emporzieht. Die Segelstangen, die an der Spitze oben sich vereinigen, sind die Ordnungen der Propheten, Martyrer und Apostel, die im Königreich Christi ruhen.²⁴⁵ Wie hier Christus als Steuermann bezeichnet wird, so besingt ihn Clemens Alex. in dem Hymnus am Schluß des *Paidagogos* als *ὁἰαξ νηῶν ἀποκλής*²⁴⁶. Denkmäler etwas späterer Zeit zeigen Christus als Steuermann, so die Bronzelampe von Florenz²⁴⁶. Nicht ein sepulkrales Symbol ist das Schiff zunächst, da es doch den Hafen noch nicht erreicht hat, sondern in erster Linie Symbol des in Christus geschenkten Heiles inmitten einer gefahrendrohenden Welt.

VIII.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, alle Äußerungen der ältesten christlichen Kunst bis ins einzelne zu erklären oder auch nur aufzuzeigen. Doch glauben wir, eine Übersicht über die Gruppen und auch die wichtigeren Einzelbilder gegeben zu haben. Dabei zeigte es sich, daß alle Typen ohne jeden Zwang sich der einheitlichen Deutung aus dem Christumysterium unterordnen. Ein großer Reichtum tat sich vor uns auf; aber alle die mannigfaltigen Darstellungen erscheinen uns als „Bruchstücke einer großen Konfession“; denn alle sprechen in verschiedener Weise von der einen großen Tatsache, die das Denken der alten Christen beherrschte: von der in Christus zum Heile der Menschheit erschienenen göttlichen Agape²⁴⁷. Sie tun das nicht in lehrhafter

²⁴⁴ Vorher ist Is. 18, 1 f. zitiert.

²⁴⁵ *Paed.* III S. 291 Stählin Vs. 3, vgl. Vs. 20.

²⁴⁶ Abb. bei W. Neuß, *Kunst der alten Christen* Abb. 184 (4./5. Jh.).

²⁴⁷ Vgl. den schönen Satz des Clemens Alex., *Strom.* IV 113, 5: „Fülle des Gesetzes ist die Agape“, wie der Christus, d. h. die Gegenwart des uns

oder erbaulicher Weise, sondern eben in künstlerischer d. h. das innerste Leben unmittelbar offenbarender Form, scheinbar ohne Zweck, aber gerade dadurch um so ergreifender und mitreißender. Eben dadurch werden diese formell meist bescheidenen Bilder zu wahrer Kunst.

Es erklärt sich nun auch die scheinbare Regellosigkeit und Willkür der Zusammenstellung. In wechselnden Symbolen und mystischen Andeutungen wird doch immer wieder dasselbe gesagt, dessen ungeheuer reicher Inhalt nur auf diese Weise sich aussprechen kann. Geschichtliche Zyklen, wie in der jüdischen Synagoge zu Dura, gibt es nicht, weil ja nicht Geschichte gelehrt werden soll. Eher könnte man hellenische religiöse Kunst, etwa die Stucks der Mysterienbasilika bei der Porta Maggiore, vergleichen, deren mannigfache Typen auch einer einheitlichen Deutung im Sinne eines erzählenden oder belehrenden Zyklus sich entziehen und doch gewiß dem Eingeweihten von einer großen Idee kündeten²⁴⁸. Da uns diese unbekannt ist, können wir sie nicht aus den Bildern herauslesen. Ebenso erging es einem Heiden, der in einen christlichen Saal oder eine christliche Grabkammer geriet. Er sah viele Einzelbilder, konnte aber den eigentlichen Inhalt nicht erkennen. Es war ihm ein Arcanum. Der Getaufte aber sah hinter dem Schleier der Bilder das, was sein Herz erfüllte: die Offenbarung der göttlichen Heilstat.

Eine genaue Parallele aus der Literatur ist es, wenn Clemens Alex. einmal eine große Anzahl von Typen des Alten Bundes aufzählt, um den idealen Christen nach diesen Vorbildern zu malen. Es kann jetzt nicht mehr überraschen, wenn wir hier großenteils dieselben Namen hören, die auch in der ältesten Kunst auftreten: „Die Standhaftigkeit führt ebenfalls zur Verähnlichung mit dem Göttlichen, indem sie durch die Geduld die Erhabenheit über die Leidenschaften hervorbringt. Man denke nur an die Geschichte von Ananias und seinen Gefährten, zu denen auch Daniel, der Prophet, gehörte, der erfüllt war von göttlichem Glauben. Daniel wohnte in Babylon wie Lot in Sodoma, im Lande der Chaldäer aber Abraham, der nach kurzem Freund Gottes wurde. Der König der Babylonier versenkte den Daniel in eine mit Tieren angefüllte Grube; daraus aber erhob ihn unversehrt der König des Alls, der getreue Herr. Diese Geduld wird sich der Gnostiker als Gnostiker erwerben, er wird segnen, wenn er auf die in Agape umfängenden Kyrios, und unsere christusgemäße liebende Lehre und Lebensführung.“

²⁴⁸ Vgl. R. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienreligionen* ⁸ (1927) 157: „... das bunte Durcheinander der Wanddarstellungen spottet, wie Lanciani [Bullettino della Commissione archeologica di Roma 1920 S. 70 f.] mit Recht betont, jeder einheitlichen Erklärung.“ Auch die Erklärung von J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (1926) ist nur einheitlich in dem Sinne, daß alle Bilder aus derselben Religiosität hervorgehen, nicht im Sinne eines Zyklus. Ebenso ist es bei den christlichen Bildern (im Unterschied von den jüdischen).

Probe gestellt wird, wie der edle Job; wie Jonas wird er beten, wenn er von dem Untier verschlungen wird, und der Glaube wird ihn den Niniviten als Propheten wiedergeben; wenn er auch mit Löwen eingeschlossen wird, wird er die Tiere zähmen, und wenn er ins Feuer geworfen wird, wird er betaut, aber nicht verbrannt werden. Bei Nacht und bei Tag wird er Zeugnis ablegen (Martyrer sein). Er wird mit dem Herrn wohnen und sein Begleiter und Hausgenosse sein im Pneuma, rein im Fleische, rein im Herzen, geheiligt im Logos. Die Welt ist diesem, heißt es, gekreuzigt und er der Welt. Er trägt das Kreuz des Heilandes und folgt dem Herrn in seinen Fußstapfen als dem Gott, heilig mit Heiligen“²⁴⁹.

²⁴⁹ *Strom.* II 103 f. — In dieser Denkweise, die das unaussprechliche Offenbarungsmysterium in mannigfachen Typen Alten und Neuen Bundes ausspricht, scheint mir auch der Quellpunkt der reichen Verwendung dieser Typen im Gebete zu liegen, worüber zuerst Edmond Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles* (1878), später besonders K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* (Studien über chr. Denkmäler hg. von Joh. Ficker, N. F. Heft 1 [1902]) gehandelt hat. Diese sahen allerdings in den Gebeten den Ausgangspunkt der künstlerischen Darstellung. Mit Recht aber hat man schon darauf hingewiesen, daß die Bilder zeitlich älter sind als die herangezogenen Gebete. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß dies auch ideell zutrifft. Der Weg ging nicht von den Gebeten zum Bilde, sondern von der innern Schau des Christismysteriums in den Typen zunächst des Alten Bundes (daher auch deren überwiegendes Auftreten in der ältesten Kunst!) und dann auch der Wunder und Heilstaten des Neuen Bundes zu deren Ausdruck in Kunst und Literatur, worauf sie auch mannigfach im Gebete Verwendung fanden, u. zw. zuerst in solchen Gebeten, die zwar nicht, wie man gesagt hat, Exorzismusgebete im strengen Sinne sind, aber doch die Gegenwart der göttlichen Heilkraft durch Berufung auf die göttlichen Heilstaten erbitten; da man aber besonders beim Sterben diese göttliche Heilkraft ersehnte, um den Dämonen widerstehen zu können, so gingen diese Gebetsformen besonders gerne in die Sterbegebete, wie die *Commendatio animae*, über. Der Weg ging also umgekehrt, als man gedacht hat, und die *Commendatio animae* ist mehr Endpunkt als Ausgangspunkt der Entwicklung. Dem widerspricht es auch nicht, daß die verwendeten Typen z. T. schon in spätjüdischen Gebeten vorkommen. Sie werden dort als geschichtliche Hinweise angeführt, nicht als Typen. Immerhin ist es leicht möglich, daß einige dieser Ereignisse und Gestalten des Alten Bundes durch ihre Verwendung im Gebete des Spätjudentums, das in mancher Hinsicht auf frühchristliches Gebet einwirkte, in das christliche Denken eintraten. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die spätjüdischen und die davon mitbeeinflußten christlichen Gebete (nach Art der pseudocyprianischen) die Quelle der christlichen Typik und Kunst seien. Die übernommenen Gestalten erhielten durch ihre Beziehung zum Christismysterium einen ganz neuen Sinn, wurden also nicht einfach übernommen. Darauf deutet es auch, wenn nicht alle in den jüdischen Gebeten vorkommenden Gestalten auf christlicher Seite verwendet werden, sondern nur eine bestimmte Anzahl von ihnen. Suchte man die Quelle der christlichen Typik und Kunst in der spätjüdischen (und der daran sich anschließenden frühchristlichen) Gebetsprache, so würde außerdem nur ein Teil von ihr erklärt; die neutestamentliche wie auch die antike Gruppe sowie die neuen Typen (etwa des Guten Hirten usw.) wären nicht in ihrem Ursprung gedeutet. Das Christentum war eine so gewaltige neue Kraft, daß eine Erklärung seiner Kunstbetätigung nur aus Übernahmen und Einflüssen vollständig unzureichend

Für die Form der ältesten christlichen Kunst ergibt sich aus dem Gesagten die Folgerung, daß sie sich nicht auf einen bestimmten Stil, ja nicht einmal auf eine bestimmte Kunstanschauung festzulegen brauchte. Gewiß scheidet der Naturalismus, der die Dinge in ihrem naturhaften, sinnlichen Sein nachbilden will, aus, da die letzte Absicht der christlichen Kunst auf die Darstellung geistiger oder vielmehr pneumatischer Gegebenheiten ging. Aber es ist nicht notwendig, „transzendenten“ Stil für die christliche Kunst zu verlangen²⁵⁰. Diese Transzendenz paßt nicht zu einer Kunst, die auf dem Christusmysterium, d. h. auf der Erscheinung Gottes im Fleische und der dadurch erfolgten Erlösung und Verklärung der Natur, beruht. Ein abstrakter Stil würde eher zu dem Neuplatonismus, oder der Gnosis, oder zu semitischen Gottesvorstellungen passen, die jede Berührung zwischen Gott und der Materie ablehnen. Seitdem Gott im Fleische erschienen, ist das Menschliche zu Gott erhoben, freilich erst nach dem Durchgang durch das Kreuz, bei dem aber die Natur nicht getötet, sondern nur entsühnt und geadelt wird. Die altchristliche Kunst ist nicht asketisch in dem Sinne, daß sie das Körperliche, Plastische bewußt verdrängt oder es auch nur (wie die byzantinische Kunst) zurückdrängt. Unbefangen bildet sie den Leib, auch den nackten Leib, wo die Idee und der Gegenstand es verlangen. Nicht asketisches Düster, sondern die lichte Heiterkeit und der reine Glanz der durch das Kreuz erworbenen Verklärung schweben über der altchristlichen Kunst. Die Schönheit der hellenischen Antike konnte dieser Kunst dienstbar sein. Die hellenische Kunst hatte das menschliche Fühlen mehr als die alte hieratische Kunst Ägyptens und des Orients auszusprechen verstanden. Beides war der christlichen Kunst notwendig: Erhabenheit über das bloß Menschliche, zugleich aber edle Menschlichkeit; denn sie kündete von dem Gott der Agape und Philanthropia, der zum Heile der Menschen im Fleische erschienen war: *in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit*²⁵¹. Von dem spätantiken hellenistischen Sensualismus freilich wandte sich diese Kunst ab; aber sie brauchte nicht von der Antike weg sich der starren Form des Orients zu ergeben. Sie verband vielmehr hieratischen Ernst mit beseelter Menschlichkeit. So bescheiden die äußeren Formen der alt-

wäre. Nein, das Christusmysterium hat sich in den mannigfachen Typen ausgesprochen, die ihrerseits freilich z. T. schon vorhanden gewesen sein können, aber auch dann mit dem neuen Pneuma erfüllt und neubeseelt wurden.

²⁵⁰ Vgl. etwa R. Kömstedt, *Vormittelalterliche Malerei* (1929) 14: (Nach dem oben S. 11 zitierten Satze:) „Naturnähe in jeder Form, auch unter der Gestalt des realisierenden Symbolismus, ist demnach nicht gewollt . . . Es sollen abstrakte Vorstellungen anschaulich begreiflich gemacht werden, Ideen von der Art, wie sie im Symbolismus als fremde, von außen herangebrachte Wesenheiten, ein anschaulich nicht nachzuweisender Anlaß der Bildgestaltung waren . . .“ Vgl. dazu auch die Besprechung von E. Weigand, *Byz. Zeitschr.* 31 (1931) 110—113.

²⁵¹ *Communicantes* im Meßkanon von Epiphanie.

christlichen Kunst sind, so birgt sie doch alle Wesenselemente echter christlicher Kunst in sich. Man kann auf sie die Worte des Clemens Alex. anwenden: „Die Gold suchen“, sagt Heraklit, ‚graben viel Erde auf und finden wenig‘; die aber wahrhaft vom Goldgeschlechte sind und das ihnen Verwandte schürfen, die werden Vieles in Wenigem finden“²⁵². Wer im rechten Pneuma die ehrwürdigen Denkmäler der altchristlichen Kunst betrachtet, findet in ihnen das Mysterium Christi und damit das eigentliche Wesen der christlichen Kunst. Christlich wird die Kunst nicht durch den Gegenstand oder durch bestimmte Stilformen, erst recht nicht durch das Gefühl und die Stimmung, sondern durch das aus ihr sprechende Pneuma des Christusmysteriums.

IX.

Der Verlauf unserer Betrachtung hat uns öfters Fragen des Kultus streifen lassen. Es ergab sich dies nicht bloß aus einer äußerlichen gegenseitigen Berührung der Dinge, sondern aus einem inneren Zusammenhang. Denn wenn wir die älteste christliche Kunst als eine Lebensäußerung des Christusmysteriums erkannt haben, so mußte sie sich in manchem mit der Liturgie treffen, die ja doch auch sichtbare Verwirklichung des Christusmysteriums ist. Ja diese ist sogar die ältere, ursprüngliche und wesentlich notwendige Verwirklichung des Christusmysteriums, während die Kunst, zwar auch wesens-, aber nicht so unbedingt lebensnotwendig, erst später und allmählich erblühte. Dieselbe Kraft, die das pneumatische Mysterium des „Christus in euch“²⁵³, d. h. der mystischen Vereinigung des Kyrios mit der Ekklesia, zu kultischem Ausdruck brachte, ließ auch die Kunst aus dem Pneuma Christi hervorgehen. Deshalb haben schon die Formen des Kultus eine innere Verwandtschaft mit der Kunst, zumal da sie nicht in erster Linie belehrend oder erbauend sein sollen, sondern diese sekundäre Wirkung aus ihrer ersten Eigenschaft, notwendige Form des Offenbarungsmysteriums zu sein, hervorgeht. Diese Formen enthalten als solche Schönheitselemente, wenn sie auch an sich über aller Kunst stehen, da der Kult nicht bloß ästhetische Darstellung, sondern mysterienhafte Gegenwärtigsetzung göttlicher Gegebenheiten ist. So kann die echte Religion in Abwandlung eines platonischen Wortes zur Kunst sagen: Ich brauche dich nicht; denn mein Leben ist Kunst im höchsten Sinne, weil Abschattung unaussprechlicher göttlicher Dinge. Andererseits drängt aber gerade deshalb die Religion zur Kunst hin, weil alles wahre Leben nach der ihm gemäßen Form sucht, die ihm erst die Vollendung gibt. Wie alle echte Kunst

²⁵² Strom. IV 4, 2.

²⁵³ Kol. 1, 27. Auf das *Χριστός ἐν ὑμῖν* scheinen zwei Inschriften des Kult-
raumes von Dura hinzudeuten.

aus gelebter, liebender Ideenschau hervorgeht, so konnte und mußte auch das Mysterium, weil von oben zum Menschen herabsteigend und ihn zu sich emporreißend, ihm die Kraft zur Formgebung schenken, wobei er in den wesenhaften kultischen Formen ein Vorbild hatte. So konnten nun auch Töne, Farben und plastische Gebilde von dem *Ineffabile* künden. In diesem Sinne ist es richtig, daß der Kult der Quell aller christlichen Kunst ist²⁶⁴, wie übrigens bei allen Völkern die Kunst zuerst aus der Religion erblühte und in ihrem Dienste ihre gewaltigsten Werke schuf. Religion und Kunst sind in ihren Anfängen praktisch eins; erst mit der Säkularisation des Lebens steigt die Kunst zur bloßen Ästhetik, zum Genusse, herab und verliert damit ihre eigentliche Kraft.

Wenn wir so den Kult als den Quell der christlichen Kunst betrachten, so meinen wir das nicht in dem Sinne, als ob die Liturgie unmittelbar zu künstlerischen Werken angeregt habe, etwa so, daß liturgische Themata von den Künstlern dargestellt worden wären. Wir haben bei der Befundaufnahme der ältesten christlichen Malerei keine liturgischen Akte dargestellt gesehen. Selbst die Mahlszenen, die nahe an bestimmte liturgische Akte herankommen, bilden nie eine Agape oder Eucharistia an sich. Wohl aber stellen sie in ihrer Weise jene Wirklichkeit dar, die hinter solchen Kultakten steht. Es ergibt sich also, daß beide Formen, die liturgische und die künstlerische, einen gemeinsamen Mutterboden haben, und dieser ist die Christustatsache. Die pneumatische Wirklichkeit formt sich sichtbar in doppelter Weise, die dann notwendig eine gewisse Verwandtschaft miteinander besitzen. So führt z. B. die Idee der Opfermahlsgemeinschaft der Ekklesia mit Christus zu den liturgischen Akten der Agape (Refrigerium) und der Eucharistia, andererseits zu der idealen Schilderung eines Mahles der Seligen. Die Liturgie als die gemeinsame Kultbetätigung einer Gemeinde greift zu gewissen Handlungen, Worten, Dingen, Gesten, um die unsichtbare Welt, in die die Gemeinde eintritt, der aus Menschen, die an die Sinne gebunden sind, bestehenden Gemeinschaft auszudrücken; so z. B. wird Christus als die übernatürliche Speise durch Brot und Wein dargestellt, über denen der Priester die Mysterienworte spricht, mit denen er sie zu sakramentalen Symbolen des sich opfernden und zum Heile der Welt sterbenden Gottmenschen wandelt, der nunmehr seinen geopfertem Leib und sein vergossenes Blut zum Lebensquell der Mysten macht. Das ist die wunderbare Sprache des Kultus. Der Künstler ist ärmer und reicher zugleich in seinen Möglichkeiten. Von der pneumatischen Kraft des priesterlichen Wortes, von dem Christus pneuma der Teilnehmer kann er nur Andeutungen geben. Dafür aber kann er durch seine Formen etwas

²⁶⁴ Vgl. dazu Abt Ildefons Herwegen, *Christliche Kunst und Mysterium* (1929).

von der paradiesischen Wirklichkeit hervorzaubern, die bei einer Gemeinde von in die Leiblichkeit gebannten Menschen nur verborgen und nicht äußerlich erkennbar vorhanden ist. So stehen z. B. seine Heiligen in einem Wunderparke Gottes, in Schönheit und Seligkeit eingehüllt; oder sie liegen beim ewigen Freudenmahle, fern allem Kummer. Beide, die Liturgie und der Künstler, greifen also zu verwandten Ausdrucksmitteln, verwenden sie aber in verschiedener Weise. Ein wesentlicher Unterschied besteht vor allem darin, daß in dem liturgischen Akt das göttliche Pneuma wirklich, wenn auch unsichtbar, gegenwärtig und wirksam ist: Christus ist unter seinen Gläubigen zugegen, dem leiblichen Auge unzugänglich, aber im Pneuma real, in einer sakramentalen Wirklichkeit. Der Künstler kann diese Gegenwart nicht hervorzaubern; er kann aber das sonst Unsichtbare in sinnlichen Bildern darstellen. Auch er lebt in der Gegenwart des Göttlichen, wenn er aus dem Christusmysterium schafft; sein Werk ist daher auch Träger einer realen Kraft, wenn auch nicht in sakramentaler Weise. Es wird ein objektiver Ausdruck einer realen Wirklichkeit und kann daher auch in der Seele des Mysten krafterweckend wirken. Wenn also die Kunst auch keineswegs „Sakrament“ ist, so ist sie doch mehr als subjektiver Ausdruck; sie ist objektives Symbol, Trägerin einer von der subjektiven Verfassung des Menschen unabhängigen Dynamis.

Liturgie und Kunst sind, wenn sie sich aussprechen wollen, an die Dinge der Schöpfung gebunden, die ja selbst eine Sprache Gottes sind; also an Natur und Kultur. Es gibt einige Stellen des Neuen Testaments, wo man die Entstehung liturgischer Riten noch geradezu mit Händen greifen kann, wo man demgemäß belauschen kann, wie die Natur und die veredelte Natur d. h. die Kultur ihre Bildersprache für die religiösen Vorgänge leihen. So sagt z. B. Paulus II Kor. 1, 21 f.: „Der uns mit euch in Christus festigt und uns gesalbt hat, ist Gott; er, der uns auch besiegelt hat und das Angeld des Pneumas in unser Herz gelegt hat.“ Wir haben hier drei bildliche Bezeichnungen einer pneumatischen Tatsache, von denen die erste aus der täglichen Körperpflege wie auch aus dem religiösen Ritus des Juden- und Heidentums, die zweite aus dem Rechts- und Kultleben der Antike, die dritte aus dem Geschäftsleben stammt. Wir können die mannigfach durcheinander gehenden Fäden dieser Bräuche hier nicht entwirren, sondern weisen nur auf das für uns hier Entscheidende hin. Die Salbung mit Öl war dem antiken Menschen etwas Alltägliches und Notwendiges²⁵⁵; sie gab ihm nach der Ermüdung neue Kraft, Frische und Schönheit; er fühlte sich nach dem Bade und der Salbung wie „neugeboren“. Wenn man eine Erneuerung des inneren Menschen,

²⁵⁵ Vgl. etwa H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer* ³ (1911) 435.

seine Erfüllung mit einer höheren Kraft ausdrücken wollte, griff man daher leicht zu dem Worte, der betreffende Mensch sei „gesalbt“. So wird Jesus, obwohl er nie eine äußere, kultische Salbung empfangen hat, als der „Gesalbte“ bezeichnet, insofern als er vom göttlichen Pneuma wesenhaft erfüllt, Kyrios und Sohn Gottes ist²⁵⁶. Sein Beiname „der Christus“ drückt daher seine Messias- und Gottessohnwürde treffend aus. Nach dem Vorbilde Christi wurden die Christen dann „Gesalbte“ genannt, weil das Pneuma in ihnen wohnt und sie zu neuen Menschen macht: „Ihr habt das Chrisma von dem Heiligen“, sagt Johannes²⁵⁷ zu den Gläubigen. „Gott ist es, der uns gesalbt hat“, sagt Paulus. Das sind Bilder für unbildliche Wirklichkeiten. Aber was lag nun dem Kulte einer Gemeinde, der sakramental das Pneuma vermittelt, näher, als daß man die Neueintretenden wirklich nach einem Bade mit Öl salbte? Weil aber eine geistliche Salbung beabsichtigt wurde, sprach man dies im heiligen Worte aus. So wird „Salbung“ zu einer Bezeichnung der christlichen Einweihungssakramente. Damit aber kehrt die ursprüngliche äußere Salbung zurück, aber sie ist auf diesem Umwege über das Pneuma pneumatisch geworden; sie drückt sichtbar eine unsichtbare reale Tatsache aus. Der Weg geht von der materiellen Salbung durch die pneumatische Welt hindurch zum Kultsymbol, das vom Logos ergänzt wird. Dasselbe könnte man von der Besiegelung zeigen, die zuerst wirklich angewandt wurde und das Besitzergreifen durch Einprägen eines den Menschen vertretenden Zeichens bedeutete, dann im Kulte der Antike das Besessensein von einem Gotte bezeichnete, schließlich im Christentum vom Herrn selbst, den der Vater besiegelt²⁵⁸ d. h. mit seiner Gottheit begabt hat, ausgesagt wird und dann auf die Christen übergeht, die Gott durch Christus nach seinem Bilde umprägt und sich zu eigen macht²⁵⁹.

Diese kurzen Hinweise auf die Entstehung kultischer Riten zeigen, daß der Kult seine Ausdrucksmittel aus der Natur und der Menschenwelt nehmen muß. Ebenso aber muß der christliche Künstler zur Darstellung seiner inneren Schau zu Bildern greifen, die Natur und Kultur ihm darboten, zu Blumen, Vögeln, Brot, Wein, Bauwerken, zur Menschengestalt. Irenaios von Lyon betont es gegenüber den Gnostikern, daß die Elemente der Eucharistie aus der Schöpfung stammen²⁶⁰, da der Schöpfer- und Erlösergott eins sind.

²⁵⁶ Apg. 4, 27; 10, 38: „Gott hat ihn gesalbt mit heiligem Pneuma und mit Kraft.“ Luk. 4, 18: „Pneuma des Herrn über mir; denn er hat mich gesalbt...“ Hebr. 1, 9 nach Ps. 44, 8.

²⁵⁷ I Joh. 2, 20; vgl. 27.

²⁵⁸ Joh. 6, 27: „Diesen hat der Vater besiegelt, Gott.“

²⁵⁹ Außer II Kor. 1, 22 vgl. Eph. 1, 13: „ihr wurdet besiegelt mit dem heiligen Pneuma der Verheißung“, vgl. 4, 30, usw.

²⁶⁰ Iren., *Adv. haer.* IV 18, 5; V 2, 2 f.

Demgemäß ist der christliche Kult schlicht und einfach, verzichtet auf Effekte, wie sie etwa der gnostische oder der heidnische Gottesdienst verwendet²⁶¹. Dasselbe gilt von der christlichen Kunst. Sie braucht nicht „transzendent“ zu sein, indem sie von der Natur sich entfernt und nur abstrakte Linien zieht; sie kann und muß sogar sich an die Schöpfung halten, wenn sie die Mysterien der Erlösung bilden will. Der Weg geht auch hier von dem natürlichen Gegenstand durch das pneumatische Mysterium hindurch zur heiligen Kunst, zum künstlerischen Symbol. Am Schluß des Weges steht in Kult und Kunst nicht eine „transzendente“ d. h. abstrakte Gedankenwelt, sondern die durch das Kreuz und das Mysterium verklärte Gottes-schöpfung, die vom Geiste Gottes erfüllt und durchdrungen ist und davon ihren letzten Sinn empfängt.

So erklärt es sich, daß die verwendeten Symbole nicht selten auf beiden Seiten die gleichen sind: Brot, Kelch, gewisse Haltungen des Körpers, Gebärden als Ausdruck der Gemeinschaft usw. Jedoch wirken sich (abgesehen von dem schon berührten Unterschied des Kultmysteriums von der künstlerischen Darstellung) die Grenzen, die der bildenden Kunst gesteckt sind, aus. Während z. B. der Kult die *κοινωνία* mit dem geopfertem Herrn durch eine ganze Mahlszene mit begleitenden Worten aussprechen kann, kann die bildende Kunst nur etwa einen Moment einer idealen Mahlszene darstellen, bei der Brotkörbe und Weingefäße stehen. Was dort das Wort ergänzt, muß hier durch den Glanz der Schönheit oder auch durch eigens beigefügte Symbole geleistet werden; so wird z. B. zu dem Brotkorb der Fisch gemalt, der im Kult nicht vorkommt, hier aber mystisch zu nehmen ist als Symbol des *ΙΧΘΥΣ* Christus.

Aber auch solche Symbole bleiben innerhalb des natürlichen Bezirkes. Nirgends findet man in der altchristlichen Kunst rein erdachte, mathematische oder dergleichen Symbole; und die Natursymbole wie Taube, Pfau²⁶² usw. sind noch nicht, wie oft im Mittelalter, in unnatürlichen Formen und Verbindungen hingestellt, sondern bewahren immer ihre reizende Einfachheit und Natürlichkeit. Das verleiht der altchristlichen Kunst bei aller pneumatischen Tiefe die große Frische und Lebendigkeit, Einfalt und Anmut. Sie erweist sich darin als echte Tochter der antiken Kunst, aber auch als Schwester der altchristlichen Liturgie. Sowohl der altchristliche Kult wie die altchristliche Kunst sind daher innerlich mit der Antike verwandt. Die Größe

²⁶¹ Vgl. Tertullian, *de bapt.* 2: *idolorum sollemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt.*

²⁶² Vgl. darüber die Monographien von Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (Röm. Quartalschrift 24. Suppl.-heft [1930]) und H. Lothar, *Der Pfau in der altchristlichen Kunst* (Studien über christl. Denkmäler hg. von J. Ficker Heft 18 [1929]).

der antiken Kunst in ihrer besten Zeit besteht darin, daß sie freie, gesunde Natürlichkeit mit gesetzmäßiger, strenger Geistigkeit in Harmonie verbindet. Denselben Wesenszug aber zeigt die altchristliche Liturgie. Was kann es als Ausdruck religiöser Einweihung Einfacheres geben als ein Bad im Wasser, eine Salbung mit Öl, eine Speisung mit Brot und Wein, Milch und Honig? Und doch drücken diese Akte als Mysterien zusammen mit dem Logos des Mundes die Schaffung eines neuen Menschen aus, der nach dem Bilde des Christus gestaltet ist. So ist auch die älteste christliche Kunst von einer geradezu entzückenden Einfalt und erfüllt uns trotzdem mit dem Schauer einer geheimnisvollen höheren Welt.

Insofern als die altchristliche Kunst Symbol ist, weist sie über sich hinaus auf das Reich der Ewigkeit, des göttlichen Pneumas. Die altchristliche Liturgie hat stark ausgeprägten eschatologischen Charakter. Ihre Mystik ist eschatologisch, d. h. sie führt nicht bloß zu einem neben dem Alltagsleben herlaufenden religiösen Erlebnis, sondern sie teilt die Hoffnung mit, einstmals ganz in das Reich Gottes eintreten zu dürfen, und sie gibt nicht bloß die Hoffnung darauf, sondern auch das Angeld d. h. einen Anteil an der kommenden Herrlichkeit im Pneuma. „Ihr sollt den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt“²⁶³, sagt Paulus von dem mystischen Mahle des Leibes und Blutes des Herrn. In der *Didache* wird nach dem Empfang der Eucharistie das kommende Reich herbeigerufen: „Es komme die Gnade, und gehe diese Welt! Maranatha“²⁶⁴. Auch die altchristliche Kunst trägt den Schimmer der Ewigkeit an sich, so stark, daß man oft nicht unterscheiden kann, ob sie das schon hienieden Gegenwärtige darstellen will oder das Erhoffte, das aber im Pneuma schon vorhanden ist. So sind die Mahlszenen Darstellungen der Christusgemeinschaft, wie sie jetzt schon im Mysterium genossen wird und wie sie im Reiche Christi erwartet wird: mystisch und eschatologisch zugleich. Die Oranten stehen vor Gott, als ob sie ihn schon schauten; und tatsächlich stehen sie oft schon im Paradiese. Das aber ist, wie wir oben sahen, der Geist der Christusgemeinschaft.

Es ist also dieselbe geistige Welt, in der Kult und Kunst leben und von der beide künden, jedes in seiner Art. Beide sind Blütenzweige aus einer Wurzel, dem Christusmysterium²⁶⁵.

²⁶³ I Kor. 11, 26.

²⁶⁴ *Didache* 10, 6. Über die Parusie in der Liturgie s. die Texte Jb. 6 S. 117 ff.

²⁶⁵ Um etwaigen Mißverständnissen zu begegnen, betone ich nochmals, daß ich nur die älteste christliche Kunst hier ins Auge fasse, also im wesentlichen die bis zum Ende des 3. Jh. Mit dem Frieden Konstantins erweitert sich nicht nur der Zyklus der Bilder beträchtlich, sondern auch der Geist der christlichen Kunst wird in vieler Hinsicht verändert. Die aus dem Christusmysterium erblühende Symbolik dauert weiter und wirkt nach; dazu treten aber mehr historische Bilder,

Darstellungen der vergangenen Ereignisse zur Belehrung, Erzählung, Erbauung. Die Kirche blieb in ihrem Wesen immer das Gottesreich, das zum kommenden Aion hineilt, aber in ihrer empirischen Erscheinung trat sie nun in die Weltgeschichte ein; der eschatologische Charakter trat nicht mehr so stark nach außen hervor wie in der Martyrzeit. Deshalb werden auch die Ereignisse des Alten Bundes nunmehr nicht selten mehr geschichtlich aufgefaßt, obwohl der typische Charakter nie ganz verloren geht. So erklärt sich auch die kontinuierende Darstellung etwa in der Wiener Genesis.

Damit löst sich auch die zu Beginn unserer Arbeit angeklungene Frage, inwiefern seit der konstantinischen Zeit die mehr geschichtlichen Bilder ohne schroffen Bruch sich an die älteren typischen Darstellungen anschließen. Die Bilder aus dem Leben des Herrn waren zunächst typisch oder „mystisch“ gedacht, konnten aber nun „historisch“ aufgefaßt werden. Andererseits behielten die Bilder aus dem Alten Testament, wie z. B. der Zyklus in Maria Maggiore zeigt, immer einen Zug zur Typik hin. In der Kirche blieb ja der urchristliche Drang zum Mysterium und zur Eschatologie des Gottesreiches hin immer lebendig, und so hat sich die typische Kunst immer wieder durchgesetzt. Die Urzeit der Kirche, die Zeit ihrer Martyrer, bleibt für immer das Modell, nicht nur im Dogma und Kult, sondern auch in der Kunst, nicht zur toten Kopierung, sondern als die erste und von menschlichen Zutaten verhältnismäßig reinste Verwirklichung des Werkes Christi.

Auch die Beziehung der Kunst zum Kulte wurde nach Konstantin etwas anders. Wir finden nun Bilder, die unmittelbar aus dem Kulte schöpfen, ja liturgische Gebete darstellen (wie etwa zu S. Vitale zu Ravenna). Schließlich werden sogar liturgische Akte dargestellt (von den neueren Arbeiten s. J. D. Ștefănescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* im *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* pour 1932—1933 S. 21—77; wird fortgesetzt). Aber auch hier wird nicht eine photographisch treue Wiedergabe erstrebt, sondern der symbolische Geist durchdringt das Bild und gibt ihm einen Schimmer der pneumatischen Welt.

Nachtrag zu S. 60, 2. Abschnitt, aus dem Handexemplar des Verfassers: das symbolische Mahl des Gottesreiches: Vgl. Irenaios, *Adv. haer.* IV 16, 1, vom Sabbat als Symbol: *Manifestabatur autem et tamquam de ea, quae facta sunt, requietio Dei, hoc est regnum, in quo requiescens homo ille qui perseveraverit Deo adistere, participabit de mensa Dei.* — Mahl = Ecclesia: Didasc. II 56, 3: *triclinium occumbentium, hoc est ecclesiam sanctam catholicam.*

Die nicht dem Psalter entnommenen Meßgesangstücke auf ihre Textgestalt untersucht

von Petrus Pietschmann OSB (Beuron).

Einführung.

Die Gesangstexte des Römischen Meßbuches weichen in ihrem Wortlaut sehr oft von der Vulgata ab. Den Psalmentexten, denen weitaus die meisten aller Gesangstücke entnommen sind, liegt nach allgemeiner Ansicht das sogenannte Psalterium Romanum zugrunde. Wir beschäftigen uns indes in der vorliegenden Arbeit¹ nur mit den Texten, die nicht den Psalmen entnommen sind. Als Grundlage für die Untersuchung kommt nicht der Text des heutigen Missale, sondern die Textgestalt in Frage, welche uns in den ältesten kirchlichen Neumenhandschriften bezeugt ist. Als solche sind das Cantatorium von St. Gallen 359 mit den Gradualgesängen und die beiden Vollhandschriften 339 von St. Gallen und 121 von Einsiedeln anzusprechen. Obgleich in allen diesen Neumenhandschriften kaum wesentliche Textverschiedenheiten sich finden, wurden die Gradualtexte doch ausschließlich aus Cod. 359 erhoben, da dieser älteste Kodex nur sie enthält; die Introitus- und Communitexte sind nach Cod. 339 von St. Gallen, die Offertoriumstexte nach Cod. 121 von Einsiedeln mitgeteilt².

Zweck der Arbeit ist, aufzuzeigen, mit welchen Textzeugen die Fassung unserer Gesangstexte übereinstimmt oder welchen sie am nächsten kommt. Es war dabei nicht nur darauf abgesehen, ganz gleiche Texte oder Wendungen im Text zu belegen, sondern auch ähnliche aufzuzeigen sowie etwaige Beeinflussungen von anderen Texten her namhaft zu machen und als Vergleichungsmaterial herbei-

¹ Die Anregung zu ihr verdanke ich A. Dold OSB (Beuron), der mich auch während ihres Zustandekommens mit manch nützlichem Rat unterstützte. Für die Gradual- und Offertoriumstexte leisteten mir zwei meiner Mitbrüder wertvolle Vorarbeiten und Hilfe; einige der Offertoriumstexte hatte A. Dold schon früher bei anderer Gelegenheit untersucht und im Jahrgang 1929 des Gregoriusblattes Heft 3 veröffentlicht. Diese Texte wurden hier gleichfalls aufgenommen, nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern auch weil sie das Ergebnis der Arbeit wesentlich beeinflussen.

² Die genannten Hss. sind ediert in der *Paléographie Musicale* der Benediktiner von Solesmes.

zuziehen. Durch Vergleichung mit den Bibelziten der Väterliteratur, für welche die in Beuron befindliche J. Denk'sche Vetus latina-Kartothek unbeschränkt benutzt werden konnte, soll auch eine etwaige Lokalisierung der Texte angestrebt werden, oder es soll wenigstens versucht werden, Wege nach dieser Richtung aufzudecken.

Vorausschicken möchte ich hier gleich, daß es der Natur der Sache nach ganz unmöglich war, für alle von der Vulgata abweichenden Texte oder Textteile immer zutreffende Belege ausfindig zu machen.

Nach K. Marbach, der in seinen *Carmina Scripturarum* (1907)³ die liturgischen Texte der hl. Schrift nach der Reihenfolge der Bücher zusammengestellt hat, ist das Fortbestehen der altlateinischen Bibelübersetzung, bzw. Bibelübersetzungen, die man früher mit dem Namen *Itala* bezeichnete, bei manchen Texten unserer Gesänge nicht die einzige Ursache der Unterschiede, die wir zwischen ihrem Wortlaut und dem unserer Vulgata bemerken. Die Verfasser flochten oft ihre eigenen Gedanken in die Schriftstücke ein und wußten sie mit diesen zu einem unzertrennlichen Ganzen zu verbinden. Bisweilen wurde das der hl. Schrift entnommene Thema so frei behandelt, daß man mit Recht zweifeln kann, ob der Text des Gesanges noch als Schrifttext betrachtet werden kann⁴. Aber auch wenn die Verfasser die Absicht hatten, sich an den Schrifttext zu halten, waren Änderungen unvermeidbar; z. B. wenn der Inhalt verschiedener Schriftstellen zu einem Stück verarbeitet wurde. Es mußten, wie wir sehen werden, oft Verbindungen zwischen einzelnen Schrifttexten geschaffen werden.

Eine andere Quelle textlicher Veränderungen ist die Rücksicht auf den sprachlichen Ausdruck und die Musik (Rhythmus, Melodie usw.). Der Beeinflussung der Textgestalt von dieser Seite her wurde, da sie besondere Kenntnisse voraussetzt, hier keine Beachtung geschenkt.

Über den äußeren Aufbau der Arbeit sei noch folgendes bemerkt: Marbach hat zum Teil aus praktischen Gründen, weil ihm ein sehr ausgedehnter Stoff vorlag, bewußt darauf verzichtet, dem Gesangstext den jeweiligen Vulgatatext gegenüberzustellen. Ich glaubte indes, um die Texte unserer Kodizes und der Väter beredter sprechen zu lassen und ihren Wert augenscheinlicher zu zeigen, auf diese Gegenüberstellung nicht verzichten zu dürfen. Nur da, wo nur geringe Abweichungen vorlagen oder der Zweck der Gegenüberstellung hinfällig wurde, unterließ ich es und setzte in diesen Fällen die Abweichung der Vulgata in eckige Klammer gleich in den Text. Die Gegenüberstellung der Texte geschieht

³ Leider hat Marbach die Versikel zu den Offertorien und Gradualien unberücksichtigt gelassen, und seine Angaben darüber, mit welchen Vulgatastellen die vorgelegten Texte identifiziert werden oder wenigstens verwandt sind, sind oft sehr ungenau.

⁴ Es wird in der Arbeit an entsprechenden Stellen auf diese Tatsache aufmerksam gemacht.

so, daß der Leser zur Linken den liturgischen Text (L. T.) unserer Kodizes und rechts den entsprechenden Vulgatatext (Vg.) hat. Ein besonderes Bestreben bei der Untersuchung war darauf gerichtet, die textlichen Abweichungen gegenüber der Vg. vom Standpunkt der Liturgie aus zu behandeln. Jede Textuntersuchung vermittelt daher zunächst ihr eigenes Ergebnis, das jeweils gleich beigelegt wird.

Im Verlaufe der Arbeit erkannte ich immer mehr, daß nicht nur von den einzelnen Texten einer Gruppe, z. B. des Introitus, jeder seine Eigenart hat, sondern daß auch die Gruppen als solche sich wieder sehr stark voneinander abheben, z. B. die Introitus- und Offertoriumstexte. Beim Introitus handelt es sich zumeist um kleine Varianten, die mit denen des Offertoriums in keiner Weise vergleichbar sind. Beim Offertorium geht es meist um völlig von der Vg. abweichende, ganz charakteristische Texte, so daß man nicht mehr von einzelnen variierenden Worten oder Wortgruppen sprechen kann, sondern von ganz verschiedenem Text und völlig anderer Textauffassung. Der Wert der bezeugten Varianten der Offertorien kann darum nicht hoch genug angeschlagen werden.

Dieser Tatsachenverhalt bestimmte dazu, die einzelnen Textgruppen (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) geschieden voneinander vorzuführen, jedoch wurden innerhalb der vier Gruppen die Texte nach der Vulgataordnung der Bücher der hl. Schrift behandelt. Die Vulgatatexte sind nach der Ausgabe von Hetzenauer angeführt.

Bevor wir die Texte bringen, schließen wir schon hier die Ergebnisse unserer Untersuchung an.

Ergebnisse.

Bei Durcharbeitung dieser althehrwürdigen Texte offenbarten sie mir etwas von ihrer oft verborgenen Tiefe und Kraft, ließen mich tiefer in sie eindringen und wurden so lebendig. So wünschte ich nun, daß alle, die durch diese Blätter mit mir gleichsam einen Rundgang machen durch eine der Werkstätten der Liturgie, nicht nur Handwerkszeug und Material sähen, sondern etwas von dem Leben spürten, das seit über 1500 Jahre durch diese Texte flutet, an denen ungezählte Glieder der Kirche sich betend erfreuten und heiligten, an deren Formung auch manche ihrer Heiligen mitgearbeitet haben. Es ist hier nicht der Ort, in diesem Sinne mehr zu sagen; aber die Namen der Väter und ihre Heimat künden laut und eindringlich, daß es „katholische“ Texte sind, Texte, an denen der ganze katholische Erdkreis von den ältesten Vätern angefangen bis in unsere Zeit hinauf mitgearbeitet hat.

Nach den verschiedensten Richtungen hin können uns diese Texte beachtenswerte Erkenntnisse vermitteln. Es ist uns freilich nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit das Ergebnis der Untersuchung restlos

auszuwerten und alle Fragen aufzudecken, die dadurch neu beleuchtet oder bestätigt werden.

An 125 Väter- und Handschriftenzeugen stehen als Belege unserer Texte zu Gebote. Jeder Name und jede Handschrift besagt eine kleine Welt für sich. So verschieden sie sonst voneinander sein mögen, hier haben sie sich alle einmütig zusammengefunden in dem Bekenntnis, von unseren Texten etwas zu wissen. Ihr Wissen über sie ist abgestuft; die einen zeigen sich als verwandte Zeugen, die gut, ja oft reichliche Auskunft geben können, andere dagegen weisen sich nur als entferntere Bekannte aus. Gern möchten wir wissen, wie die einzelnen Zeugen zu den Quellen gerade unserer Texte stehen, d. h. ob z. B. dieser oder jener Vater wirklich eine Bibel hatte, die größtenteils mit unserer Lesung übereinstimmt. Diese und manche andere neugierige Frage hätten wir gern beantwortet. Es ist schwer, aus unserem Ergebnis zwingende Schlüsse zu ziehen. Etwas Konkretes läßt sich aber doch wohl aus den vorliegenden Untersuchungen sicher gewinnen, wenn wir die verschiedenartigen Gruppen der Zeugen einander gegenüberstellen und die ungefähre Zahl und Art der Bezeugungen gegeneinander abwägen.

In der Hauptsache beschränke ich mich hier darauf, die einzelnen Texte mit ihrem im einzelnen Fall sehr verschieden gearteten Ergebnis vorzulegen. Wenn wir alles das überschauend, was wir an Eindrücken und Erkenntnissen gewonnen haben, unser Ergebnis in einigen kurzen Sätzen zusammenfassen, so dürfen und können wir als sicher feststellen:

1. Die Autoren unserer liturgischen Texte haben meist einen Text der hl. Schrift aus ihrer Zeit vor sich gehabt, nicht den der Vg.

2. Aus der Tatsache, daß die übergroße Zahl dieser Abweichungen sich nicht nur bei Vätern, sondern auch in Kodizes belegen läßt, muß geschlossen werden, daß die Schöpfer unserer Gesangstexte sich im allgemeinen an den Wortlaut eines weitverbreiteten und anerkannten Bibeltextes halten wollten.

3. Dieser Bibeltext war, wie eben die Bezeugungen erweisen, auch unseren Väter-Zeugen bekannt.

4. Auffallend ist die Tatsache, daß eine verhältnismäßig kleine Zahl afrikanischer Väter unsere Abweichungen ungewöhnlich vielfach bezeugt. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, daß der Ursprung der biblischen Quellen unserer liturgischen Texte in Afrika zu suchen ist.

5. Erhärtet wird diese Vermutung dadurch, daß auch süditalische (sizilische) Väter die gleichen Varianten bezeugen wie die Afrikaner, von denen sie beeinflußt sein könnten; dasselbe gilt für spanische Väter. Es ist ferner zu beachten, daß gallische Väter, die in den pelagianischen und semipelagianischen Streit eingriffen, also für oder

gegen Augustin schreiben, viele Varianten bezeugen (Faustus v. Rej, Caesarius, Cassian). Diese Vermutung für Afrika legt sich nahe, bleibt aber vorerst unbewiesen, weil der Bibeltext der späteren Afrikaner weitgehend mit europäischem Geist durchsetzt ist und umgekehrt auch europäische Texte afrikanischen Einschlag zeigen. In dieser Frage werden erst Spezialstudien über die Textversionen der einzelnen biblischen Bücher vielleicht einmal klarer sehen lassen.

6. Die besonders häufige Zeugenschaft Augustins zumal im Introitus und in der Communio ist geeignet, neues Licht in der Frage zu bringen, ob etwa — auf die Autorität Augustins hin — die Communio fester Bestandteil der Messe wurde.

7. Bei einigen jüngeren Vätern (besonders bei solchen, die nach der gregorianischen Reform lebten) könnte man versucht sein, die Frage zu stellen, ob ihre Zitate, die mit unseren Abweichungen zusammenstimmen, schon durch die Liturgie beeinflusst sind.

8. Weil es sich hier um liturgische Texte handelt, für deren Bezeugung Afrika eine beherrschende Stellung einnimmt, drängt sich auch die Frage auf, ob und inwieweit die römische Liturgie unter afrikanischem Einfluß stand. Wurden etwa speziell die Wechselgesänge auf afrikanischen Einfluß hin in die römische Liturgie aufgenommen? Wie steht es überhaupt um das Verhältnis zwischen der römischen und der afrikanischen Kirche in liturgischen Fragen?

9. Ein mehr negatives Ergebnis unserer Untersuchung ist folgende Feststellung: Aus den liturgischen Texten der römischen Liturgie sind im Laufe der Zeit durch Reformen und andere Kräfte zum Teil sicher aus Unkenntnis ihres Wertes wertvolle Textteile entfernt und zu wiederholten Malen der Vg. angeglichen worden (Marbach).

10. Die letztgenannte Tatsache legt die praktische Folgerung nahe, es sei bei den Bestrebungen, neue Meßformulare einzuführen, weniger eine Vermehrung der Formulare zu erstreben als vielmehr darauf hinzuwirken, in den vorhandenen Formularen auf das Alte zurückzugreifen, diesen Formularen ihre klassische ursprüngliche Textgestalt wieder zu schenken durch Reform aus den Quellen der Blütezeit der Liturgie auf Grund ihrer ältesten Neumenhandschriften.

Es gibt also nicht nur eine Geschichte des Missale Romanum, sondern als Unterabteilung dazu eine Textgeschichte der liturgischen Schrifttexte, speziell der Wechselgesänge.

Möge das hier dargebotene Material, das schon für sich oftmals lichtvolle Einblicke in die Gestaltung der liturgischen Texte bietet, für weitere Forschungen nutzbar sein, die nur auf viel breiterer liturgiegeschichtlicher und textkundlicher Basis weitere Erkenntnisse und entscheidende Ergebnisse zeitigen können.

Die für die Fundstellen der angeführten Schriftbelege verwendeten Sigel und die benutzten Ausgaben.

| Sch | ALBER Albericus (2. Abt. von Cistercium) | anim | de anima et eius origine | Vrba et Zycha 1913 |
|---------|--|------------|---------------------------------------|------------------------|
| Abr | sermo in S. Scholasticam | civ | de civitate Dei | Hoffmann 1906 |
| Cain | AM Ambrosius, Bisch. von Mailand; † 397 | coll | collatio cum Maximino | Arrianorum |
| ep | de Cain et Abel libri duo | conf | episcopo | PL 42 (8) |
| exc S | de excessu fratris Satvri | cons ev | confessionum libri 13 | Knoll 1896 |
| fid | de fide ad Gratianum | doctr chr | de consensu evangelistarum | Wehrich 1904 |
| Hel | de Helia et Iuliano | ench | de doctrina christiana | PL 34 (3, 1) |
| Hex | Hexameron libri VI | ep | enchririon | PL 40 (6) |
| inst wg | de institutione virginis | Faust | epistolae | Goldbacher 1895—1911 |
| Iob | de interpellatione Iob et David libri IV | Fel | contra Faustum Manichaeum | Zycha 1891 |
| Ios | de Iosepho | gen litt | contra Felicem lb. 2 | Zycha 1892 |
| Lc | de expositio in Evang. sec. Lucan | grat | de genesi ad litteram lb. 12 | Zycha 1894 |
| off | de officiis ministrorum | Iob | de gratia et libero arbitrio | PL 44 (10, 1) |
| Noe | de Noe | Iul op imp | adnotationum in Iob libri | Zycha 1895 |
| paen | de paenitentia | loc | contra secundam Iuliani responsionem | PL 45 (10, 2) |
| ps | enarrationes in 12 ps. davidicos | Max | opus imperfectum | Zycha 1894 |
| ps 118 | enarrationes in ps. 118 | Farm | locutionum in heptateuchum libri 7 | Zycha 1894 |
| spir | de spiritu sancto ad Gratianum | pecc mer | contra Maximinum haereticum | PL 42 (8) |
| Tob | de Tobia | pecc or | contra epistolam Parmeniani | Petschenig 1908 |
| | | | de peccatorum meritis et remissione | Vrba et Zycha 1913 |
| | | | de gratia Christi et de peccato orig. | |
| | | | libri duo | Zycha 1902 |
| | | | enarrationes in psalmos | PL 37 (4, 2) |
| | | | en. in psalmum 118 | |
| | | | de perfectione iustitiae hominis | Zycha 1902 |
| | | | contra litteras Petilian | Petschenig 1909 |
| | | | de octo Dulciti quaeestionibus | PL 40 (6) |
| | | | quaestionum evangeliorum libri duo | PL 35 (3, 2) |
| | | | speculum | |
| | | | de sermonum Domini in monte | PL 34 (3, 1) |
| | | | sermones | PL 34 (3, 1) |
| | | | sermonum fragmenta | PL 38 (5, 1) |
| | | | sermo ineditus | PL 39 (5, 2) |
| | | | sermones per Ang. Mai editi | Morin, Rev. Bén. 1928 |
| | | | sermones per G. Morin editi | Mai 1852 |
| | | | sermones inediti | Morin, Rev. Bén. 1890 |
| | | | speculum | Morin, Rev. Bén. 1924 |
| | | | de spiritu et littera | Wehrich 1887 |
| | | | tractatus in Iohannem | PL 35 (3, 2) |
| | | | tractatus | Morin 1917 |
| | | | de trinitate | PL 42 (8) |
| | | | PS-AU Pseudo-Augustinus | |
| | | | quaestiones V. et N. testamenti | Souter 1908 |
| | | | sermones | PL 38 (5, 1) |
| | | | sermones Cassinenses | PL 46; Frangipane 1819 |
| | | | speculum | Wehrich 1887 |

| | | | | | | |
|----------|---|-------------------------|--------------|-------------|---|----------------------|
| serm | ELEUTH Eleutherius | sermone | PL 65 | ep | FULG-F Fulgentius Ferrandus; † vor 546 | PL 67 |
| cant | EPIPH Epiphanius (= Philo von Karpasia); c. 400 | commentarius in cantica | Foggini 1750 | cant | FS-GREG-ILL Gregor von Elberis in Baetica; † p. 392 Heine 1848 | |
| | EP-PONT Epistolae Pontificiae | | | praef | GAUD Gaudentius, Bisch. von Brescia; † 410? | PL 20 |
| | Coclestini I. | | PL 50 | serm | practico sermonum ad Benev. | PL 20 |
| | Ps.-Damasus | | PL 13 | Brit | de exordio Britanniae | PL 69 |
| | Gelas | | Thiel 1867 | | HEG Hegemonius | Beeson 1906 |
| | Johannes III. | | PL 72 | | altere Her et Geraterratio Heracliani Laici cum Ger- | |
| | Vigil (537—55) | | PL 69 | | mino episcopo Sirmensi. Zu finden | |
| | Zosimus | | PL 20 | | unter: Caspari. Kirchenhistorische | |
| Pel. II. | | | PL 72 | | Anecdota, Christiania 1883 S. 131 ff. | |
| alt | EUAGR Euagrius, Gallier; Anfang des 5. Jh. | | | | III Hieronymus von Stridon; † 420 | PL 25 |
| | altercatio Simonis Iudaei et Theophili | | | | in Abdiham (proph. comment.) | PL 25 |
| | Christiani | Bratke 1904 | | | in Aggatum | PL 25 |
| form | EUCH Eucherius, Bisch. von Lyon; um 450—55 | | | Abd | interpretatio libri Didymi de spiritu | PL 23 |
| | formularum spiritalis intelligentiae ad | | | Agg | sancto | (PL 22) Hilberg 1912 |
| instr | Veranum lib. unus | Wolke 1894 | | Am | epistolae | |
| | instructionum ad Salonium libri duo | Wolke 1894 | | Ep | in Ezechielem | PL 25 |
| gen | PS-EUCH Pseudo-Eucherius | | PL 50 | Gal | in epistulam ad Galatas | PL 26 |
| hom | commentarii in Genesis | | PL 50 | Hab | in Habacum | PL 25 |
| reg | commentarii in libros regum | | | Helv | liber adv. Helvidium de perpetua vir- | |
| | Mitte des 6. Jh. | | | | ginitate b. Mariae | PL 23 |
| def | pro defensione trium capitulorum | PL 67 | | Ier | in Ieremiam | Reiter 1913 |
| gr | FAUST-R Faustus, Bisch. von Reli; † nach 485 | | | Iob | commentaria in Iob | PL 26 |
| sp | de gratia | Engelbrecht 1891 | | Ioel | in Ioel | PL 25 |
| rat | de spiritu sancto | Engelbrecht 1891 | | Ioh | contra Iohannem Hierosolymitanum | PL 23 |
| | de ratione fidei | Engelbrecht 1891 | | Is | in Isaiam | PL 24 |
| liber de | FIL Filastrius von Brescia; † vor 397 | | | Or Ier | in Isaiam | PL 26 |
| | baeresibus | Marx 1898 | | Or Is | in Matthaeum | PG 13 |
| err | FIRM-M Firmicus Maternus; Sizilianer? um 350 | | | Or Lc | Origenes in Ieremiam | PG 13 |
| | de errore profanarum religionum | Ziegler 1907 | | Ors | Origenes in Isaiam | PG 13 |
| Arr | FULG-R Fulgentius von Ruspe (Afrika); † 533 | | | Pel | Origenes in Lucam | PL 103 |
| ep | contra Arrianos obiectio et responsio | PL 65 | | tr ps | Orsiesius | PL 23 |
| Fab frag | epistolae | PL 65 | | Zach | dialogus adversus Pelagianos | PL 25 |
| Fast | contra Fabianum Arrianum fragmenta | PL 65 | | | in Sophoniam | Morin 1897 |
| | contra sermonem Fastidios Arriani ad | | | | tractatus in psalms | PL 25 |
| | Victorem | | | | in Zachariam | PL 25 |
| ad eath | pro fide catholica adversus Pintam | PL 65 | | ep | PS-HI Pseudo-Hieron; mus | PL 30 |
| Mon | ad Monimum | PL 65 | | in diversas | epistolae | PL 30 |
| praed | de veritate praedestinationis et gratia | PL 65 | | Mc | epistolae Paulinas | PL 30 |
| | Dei | | | Mt | in Marcum | PL 9, 1 |
| Tras | ad Trasamundum regem | PL 65 | | | in evang. Matthaei commentarius | |
| trin | de trinitate lib. unus | PL 65 | | ps | HIL Hilarius, Bisch. von Poitiers; † 366 | Zingerle 1891 |
| | PS-FULG Pseudo-Fulgentius | | | trin | tractatus super psalms | PL 10, 2 |
| serm | sermone | PL 65 | | | de trinitate | |

| | | | | |
|--------------------------------------|--|-------------------------------|---|------------------|
| tract lib | PS-HIL Pseudo-Hilarius tractatus libellus | Spicil. Cas. 1897 PL 10, 2 | OPT Optatus von Mileve (in Numidien); † um 370 | Ziwsa 1893 |
| ep Ant | PS-IGN Pseudo-Ignatius epistola ad Antiochenenses | Zahn 1876 | OROS Paulus Orosius, gebürtig aus Braga, Zeitgenosse Augustins | |
| ep Magn | epistola ad Magnesios | Zahn 1876 | Liber apocalypiticus adv. Pelagianos Zungenmeister 1882 | |
| ep Smyrn | epistola ad Smyrnenses | Zahn 1876 | PS-OR Pseudo-Origenes tractatus falso Origeni adscripti | Batiffol 1900 |
| | IR Irenäus, Bisch. von Lyon, geborener Kleinasiat; † um 200 | Stieren 1853 | PAC Pacian, Bisch. von Barcelona; 360—390 | Peyrot 1896 |
| quaest | ISID Isidor Hispalensis; † 636 | | sermo de baptismo | Peyrot 1896 |
| quaest | liber quaestionum | Heine 1848 | epistolae ad Symphronianum | |
| Instituta regularia divinae legis | IUN Iunilius, geborener Afrikaner, Staatsbeamter in Konstantinopel; um 551 | | PS-PAC Pseudo-Pacian liber de similitudine carnis peccati | Morin 1913 |
| cant | IUST Justus, Bisch. von Urgel; † nach 546 | Kihn 1880 | PASSIO | |
| inst | LACT Lactantius, geborener Afrikaner; 1. Hälfte des 4. Jh. | | PATR Patricius, Apostel der Iren; 432—493 | Funk 1901 |
| epit | epitome div. institutionum | Brandt 1890 | confessio | White 1905 |
| clecm | LAUR Laurentius von Novara; 6. Jh. | PL 66 | PAUL-M Paulinus von Mailand; nach 395 | PL 20 |
| rog | LEder Leander, Erzbischof von Sevilla; 584—600 | PL 72 | PAUL-N Paulinus von Nola; † 431 | Hartel 1894 |
| ep | LEOM Leo der Große; † 461 | | epistolae | Hartel 1894 |
| serm | epistolae | PL 54 | PS-PAUL Pseudo-Paulinus | |
| | sermone | PL 54 | PETR-CH Petrus Chrysologus; † 450 | PL 52 |
| Ath | LUC-C Lucifer von Calaris (Cagliari auf Sardinien); † 370 od. 371 | | sermone | PL 52 |
| moriend | de s. Athanasio | Hartel 1886 | PRIMIN Priminius, Abt | Caspari 1883 |
| non parc | moriendum esse pro Dei filio | Hartel 1886 | dicta Priminii Abbatis | |
| | de non parcendo in Deum delinquen- tibus | Hartel 1886 | PRISC Priscillianus, Spanier; † 385 zu Trier | Scheys 1889 |
| in diversis | LUCUL Luculentius; 5./6. Jh | | tractatus II | |
| Hebr | epistolae Paulinas | PL 72 | PS-PRISC Pseudo-Priscillianus | Morin 1913 |
| Ioh | in epistolam ad Hebraeos | PL 72 | de trinitate | |
| | Luculentii in aliquot novi testamenti partes commentarii | PL 72 | PROSP Prosper von Aquitanien; † 463 | PL 51 |
| cap ev | MAX-T Maximus, Bisch. von Turin; um 451—465 | | expositio psalmorum | |
| hom | expositio de capitulis evangelii | PL 57 | PS-PROSP Pseudo-Prosper | PL 51 |
| iud | homiliae 117 | PL 57 | de promissionibus et praedicationibus | |
| pag | contra Iudaeos | PL 57 | RUF Rufinus von Aquileja; 410 | |
| serm | sermone | PL 57 | Adamantii libri contra haereticos a | Beckhuysen 1901 |
| ep | PS-MAX Pseudo-Maximus | | Rufino translati | |
| serm | epistolae | PL 57 | Appendix operum S Basilii M.; Rufini | PG 31 |
| | sermone | PL 57 | interpretatio hom. V | Engelbrecht 1910 |
| | NEST Nestoriana | Loofs 1905 | Gregorii Naz. orationes | Monissen 1903 |
| sps | NIC Nicetas, Bisch. von Remeriana; um 400? | | Eusebii historia ecclesiastica a Rufino | PL 21 |
| | de spiritu sancto | Burne 1905 | translata et continuata | |
| trin | NOV Novatianus; † 257? | | historia monachorum | PG 12 |
| | de trinitate | Fausset 1909 | Origenis commentarius in Genesim | |
| | | | hom. 17 | |
| | | | commentarius in symbolum aposto- lorum | PL 21 |

| | | |
|--------|--|------------------|
| fide | PS-RUF Pseudo-Rufinus de fide | PL 21 |
| ep | RUR Ruricius von Limoges; † nach 507 epistolarum libri duo | Engelbrecht 1891 |
| bapt | TERT Tertullianus; vor 197 Christ. † ? de baptismo | Wissowa 1890 |
| carn | de carne Christi | Oehler 1854 |
| iud | adversus Iudaeos | Oehler 1854 |
| Marc | adversus Marcionem lb. 5 | Kroymann 1906 |
| or | de oratione | Wissowa 1890 |
| paen | de paenitentia | Oehler 1853 |
| Prax | adversus Praxeam | Kroymann 1907 |
| pud | de pudicitia | Wissowa 1890 |
| res | de resurrectione carnis | Kroymann 1906 |
| ep min | THEOD-M Theodorus, Bisch. von Mopsuestia; c. 392—428 commentarius in epistolas minores Pauli Ap. latine versus | Swete 1880 |
| cant | VEREC Verecundus von Junca in Afrika; † 552 commentariorum super cantica eccle- siastica libri V | Pitra 1858 |
| Ar | VIGIL-T Vigilius von Tapsus, Afrikaner; um 484 contra Arianos, Sabellianos et Pho- tinianos dialogus | um 484 |
| trin | de trinitate | PL 62 |
| Eut | contra Eutycheten | PL 62 |
| Ar | PS-VIGIL Pseudo-Vigilius contra Arianos, Sabellianos et Pho- tinianos dialogus | PL 62 |
| Mar | contra Marivadum | PL 62 |
| Gal | VIrin-A Marius Victorinus Afer, Rhetoriker unter Kaiser Konstantius; später Christ in epistolam ad Galatas lb. 2 | PL 8 |
| ap | VIrin-P Victorinus von Pettau in Steiermark; † unter Diokletian commentarius in apocalypsim | Hausleiter 1916 |
| cons | ZACCH Zacchaeus, Sizilianer? 4. Jh. consultationes | PL 20 |
| | ZE Zeno, Bisch. von Verona, geborener Afrikaner; † 380 Giuliani 1883 | |

Texte

Vorauszuschickende Noten:

1. Die Texte sind nach der Reihenfolge der hl. Schrift geordnet. Links steht der liturgische, rechts der Schrifttext; bei kleineren Abweichungen wird der Vulgata-text in Klammern beigegeben; dann folgen die Bemerkungen und Erläuterungen zum Text.
2. Wenn ein „Alleluja“ nicht zum Schrifttext als solchem gehört, sondern nur durch die Liturgie bedingt ist, wurde es in runde Klammern gesetzt, falls es nicht ganz weggelassen wurde.
3. Die Väterzitate wurden der in Beuron befindlichen Sammlung des Pf. Jos. Denk entnommen.
4. Ein etwa vorkommendes U. L. = unsere Lesung, d. h. des Cantatoriums.
5. Alle Texte wurden auch mit dem Text der LXX bzw. mit dem griechischen Text des N. Test. verglichen; doch wurde der griechische Text nur dann zitiert, wenn daraus eine ganz bestimmte Erkenntnis gewonnen werden konnte.

Introitusgesänge.

1. In dedicatione ecclesiae: Gen. 28, 17; 22.

- | | |
|---|--|
| Terribilis est locus iste: hic domus Dei est et porta coeli. | 17. Quam terribilis est, inquit, locus iste! non est hic aliud nisi domus Dei, et porta coeli. |
| et vocabitur aula Dei. | 22. et lapis iste . . . vocabitur domus Dei. |

Aula Dei ist frei vom Liturgen gewählt statt *domus Dei*, da er nicht zweimal *domus* sagen will; der Übersetzer dagegen konnte *domus* nochmals bringen, da verschiedene Verse dazwischen liegen, die jedoch vom Liturgen ausgelassen sind. Als bestes Äquivalent legte sich ihm das Wort *aula* nahe, das zudem, wie die folgenden Belege zeigen, in der Liturgie öfters begegnet, so z. B. als Antiphon zum 28. Ps. am Kirchweihfest: *Adorate Dominum in aula sancta eius*. Diese Antiphon ist dem Ps. selbst entnommen, dessen Wortlaut nach dem Psalterium Gallicanum aber lautet: *in atrio sancto*. In *aula sancta eius* aber lesen wir im Psalterium Moz., im Psalterium Roman., im Codex Veronensis, bei AU ps 28, 2 und bei CADor ps.

Es sei auch daran erinnert, daß der tägliche Communionvers der alten Kirche lautete: *Tollite hostias . . . adorate Dominum in aula sancta . . .* Dieser Vers ist noch heute die Communio an Dom 18 p. Pentec. Es sind also beachtliche altlateinische Zeugen da, die uns zeigen, daß der Ausdruck *in aula sancta* . . . dem Liturgen geläufig war. *Aula* ist wohl auch deshalb statt *atrium* gewählt, weil im kirchlichen Sprachgebrauch *atrium* mehr den Vorhof der Kirche bezeichnet, *aula* dagegen den Palast des Fürsten, hier: Gottes. Vgl. im Praeconium paschale: *magnis populorum vocibus haec aula resultet*.

2. Feria II infra oct. Paschae: Exodi 13, 5 et 9.

5. Introduxit vos [Vg.: *Cumque introduxerit te*] Dominus in terram [Vg.: *t. Chananei . . . terram*] fluentem lac et mel [Vg.: *lacte et melle*], (alleluia):
9. et ut lex Domini semper sit in ore vestro [Vg.: *tuo*] (alleluja, all.).

Bezüglich des Wortlautes *fl. lac et mel* siehe unten zum Offertorium *Precatus est Moyses* (2a).

U. L. *lac et mel* finden wir nur im Cod. Monacensis wieder.

In der Vg. spricht Gott mit Moses. In unserem Cantatorium steht der Plural, weil es an die Neugetauften gerichtet ist. *Introduxit* steht, weil dies in der Osternacht für die Neugetauften schon Tatsache geworden ist, während es bei Moses noch in der Zukunft lag.

3. Vigilia nativitatis: Exodi 16, 6 f.

6. Hodie [Vg.: *vespere*] scietis, quia [Vg.: *quod*] venit Dñs [Vg.: *dñs eduxerit vos de terra Aegypti*] et salvabit nos [Vg.: om.]:
7. et mane videbitis gloriam eius [Vg.: *Dñi*]:

Der Exodus-Text ist für die Weihnachtswigil frei adaptiert.

4. Ss. Philippi et Iacobi App.: Neh. vel 2. Esdr. 9, 27.

Exclamaverunt ad te, Domine, in Et in tempore tribulationis suae tempore afflictionis suae, et tu de coelo clamaverunt ad te, et tu de coelo exaudisti eos (allel. allel.) audisti.

1. Vg.: tribulatio, U. L.: afflictio, beides im Griechischen = *θλίψις*. *θλίψις* wird im lat. Bibeltext bei weitem am häufigsten mit *tribulatio* (*angustia*) gegeben.

2. Für *exclamaverunt* steht im Griechischen *ἀνέβόησαν*; Vg. nur *clamaverunt*.

Kard. I. Schuster, *Liber sacramentorum* bemerkt zu unserem Introitus folgendes: Der Introitus „Exclamaverunt . . .“ bezieht sich auf ein Ereignis aus der byzantinischen Geschichte, nämlich auf die Befreiung Roms durch den Griechen Narses. Zur Erinnerung an den Sieg über die Goten entstand die Apostelkirche am Fuße des Quirinal, und bei ihrer Einweihung erklang zum erstenmal obiger Introitus.

5. De III die infra Oct. Pentec.: 4. Esdras 2, 36 f.

36. Accipite iucunditatem gloriae vestrae (alleluia) [Vg. Texterweiterung]:
37. gratias agentes Deo [Vg.: *ei*], (allel.): qui vos ad coelestia regna vocavit, (allel. allel. allel.).

Schuster, *Liber sacramentorum*: Dieser Introitus aus IV Esdras, das in Rom nicht anerkannt war, deutet auf griechischen Ursprung, jedenfalls griechischen Ein-

fluß. Er ist somit ein kostbares Erkennungszeichen für die Zeit, in der die Pfingst-oktav jene Ausdehnung erfuhr, die wir heute im Missale wahrnehmen. — Eine Nachfeier des Pfingstfestes bezeugen schon die Apost. Konstitutionen im 4. Jh.: V 20, 7: *Τὴν πεντεκοστὴν ἑορτάσατε μίαν ἑβδομάδα* (vgl. Kellner, *Heortologie* S. 88). Der oben angeführte *Lib. sacram.* berichtet IV S. 33, im 4. Jh. habe sich an das Pfingstfest eine Nachfeier von 2—3 Tagen angeschlossen. „Das besondere Merkmal des Osterfestes, die Oktav, kam für Pfingsten nicht in Betracht, da es selbst nur die Fortsetzung und der Abschluß des Auferstehungsfestes war.“ „Um das 7. Jh. herum waren die beiden Feste Ostern und Pfingsten hinsichtlich der Oktav in Rom einander gleichgestellt.“ Näheres ebd. in dem *Das Pfingstfest, Vorfeier und Nachfeier* benannten Abschnitt.

6. In festo Ssmae Trinitatis: Tob. 12, 6.

Benedicta sit sancta Trinitas atque Benedicite Deum coeli, et coram indivisa unitas: confitebimur ei, quia omnibus viventibus confitemini ei, quia fecit nobiscum misericordiam suam. fecit vobiscum misericordiam suam.

Diese Schriftstelle ist ein Lobpreis Gottes auf Grund seiner Barmherzigkeit, die sich besonders auch darin gezeigt hat, daß Gott uns sein tiefstes Geheimnis, die heiligste Dreifaltigkeit, offenbarte. Darum wohl hat man das Festgeheimnis dogmatisch formuliert mit diesem Text verbunden. Jedenfalls liegt hier Adaptation des Vg.-Textes vor und selbstverständlich nicht die eines altlat. Textes, da das Fest erst eingeführt wurde durch Johann XXII. (1334). Bischof Stephan von Lüttich (903—20) führte es erstmals in seiner Kirche ein.

7. Dom. XXI p. Pentec.: Esth. 13, 9 et 10—11.

- | | |
|---|--|
| <p>9. In voluntate tua, Domine, universa sunt posita, et non est, qui possit resistere voluntati tuae:</p> <p>10. tu enim fecisti omnia, coelum et terram et universa, quae coeli ambitu continentur.</p> <p>11. Dominus universorum tu es.</p> | <p>. . . , in ditioe enim tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati.</p> <p>tu fecisti coelum et terram, et quidquid coeli ambitu continetur.</p> <p>Dominus omnium es.</p> |
|---|--|

Vers 9: CADor ps. 103, 27: *in voluntate tua, Domine, universa* (bei Migne wohl durch Druckfehler *universo*) *sunt posita; et . . .* Derselbe Esthertext findet in der Liturgie Anwendung als Magnifikant, am Samstag vor der Dom. V Sept. und als Responsorium der Matutin ebenfalls an der Dom. V Sept. Ob vielleicht unser Introitus ehemals regelmäßig auf denselben Sonntag fiel, soll hier nicht erörtert werden; zu beachten ist aber, daß die Schriftlesung der Dom. V Sept. *Incipit lib. Esther* ist. In dem Resp. und der Magnifikant. beten wir . . . *in ditioe tua cuncta . . .*, d. h. *ἐξουσία* wird von der Vg. mit *ditio* wiedergeben, nicht wie bei U. L. im Introitus mit *voluntas*. *ἐξουσία* = das Können, Vermögen, die Macht, Gewalt, Erlaubnis, Willkür; dem entspricht *ditio*. Es spricht aber nichts dagegen, daß *ἐξουσία* auch einmal mit *voluntas* gegeben werden kann. Und es wurde, könnte man in unserem Falle sagen, von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht in Anlehnung an das folgende *resistere voluntati tuae . . .*, doch lautet dies im Griech. *καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοῦν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σώσαι*.

8. Ss. Processi et Martiniani (heute an der Vigil Omnium Sanctorum): Sap. 3, 8.

| | |
|--|--|
| <p>Iudicant Sancti gentes et dominantur populis; regnabit Dominus, Deus illorum, in perpetuum.</p> | <p>Iudicabunt nationes, et dominabuntur populis, et regnabit Dominus illorum in perpetuum.</p> |
|--|--|

Die Abweichungen sind bei den Vätern oder in Codices nicht bezeugt.

9. De V die infra Oct. Paschae: Sap. 10, 20—21.

20. *Victricem manum tuam, Domine, . . . et victricem manum tuam laudaverunt pariter (allel.).*
 21. *quia sapientia aperuit os muti, et quoniam sapientia aperuit os mutorum, et linguas infantium fecit disertas (allel. allel.).*

Vers 20: *Dñe* Adaptation.

Vers 21: VER und FULG-R praed. 2. *os mutum*. *Os muti* hat auch Cod. 121 von Einsiedeln.

10. Fer. IV Cinerum: Sap. 11, 24, 25 et 27.

24. *Misereris omnium Domine, misereris omnium,*
 25. *et nihil odisti eorum quae fecisti, et nihil odisti eorum quae fecisti,*
 26. *dissimulans peccata hominum et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam*
 27. *et parcens illis: quia tu es Dominus. Parcis autem omnibus; quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas.*

Vers 27: Auch im Griechischen keine Partizipialkonstruktion.

11. Dom. I post Nativ. Domini (heute: Dom. infr. Oct. Nativ.):

Sap. 18, 14—15.

14. *Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursum (!) medium iter haberet,*
 15. *omnipotens sermo tuus, Domine, de coelis a regalibus sedibus venit.*
Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet,
omnipotens sermo tuus de coelo a regalibus sedibus, durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit.

Vers 14: *cursum medium* ist Dittographie oder aus der spätlateinischen Aussprache (um = o) zu erklären.

Vers 15: Ganz genau wie unsere Lesung bei FULG-R fid cath 7; *venit* hat auch PS-VIGIL Mar 3, 3.

12. De III die infr. Oct. Paschae: Eccli 15, 3 f.

3. *Aqua sapientiae [Vg. fügt bei: salutaris] potavit eos [Vg.: potabit illum] (allel.): firmabitur in illis [Vg.: illo] et non flectetur (allel.).*
 4. *et exaltabit eos in aeternum [Vg.: illum apud proximos suos] (allel. allel.).*

Vers 3: *potavit* schreibt Cod. AM. v und b sind bekanntlich im Spätlatein verwechselbar. Für einen Tag der Osteroktav kann nur das Perfekt in Betracht kommen, da der Introitus den Neugetauften gilt; vgl. jedoch die folgenden Futura. Die Mehrzahl ist ebenfalls gesetzt für die Neugetauften.

13. Iohannis Ap. et Ev.: Eccli 15, 5.

In medio ecclesiae aperuit [Vg.: aperiet] os eius: et implevit eum Dominus [Vg.: adimplebit illum] spiritu sapientiae et intellectus: stolam gloriae induit eum [Vg.: stola gloriae vestiet illum].

Zu *stolam gloriae* paßt nach dem Griechischen einzig Eccli 45, 9: . . . *et induit eum stolam gloriae* . . . Der Redaktor hatte wohl diese Stelle im Gedächtnis.

Außer diesem Introitus, den wir heute im Commune Doctorum singen, steht im Cod. 339 von St. Gallen als Introitus für den hl. Joh. ein zweiter Text: *Ego autem sicut oliva fructifica* . . ., der heute als Introitus in der Vigilmesse des Commune Apostol. steht.

Der *Lib. sacr.* bemerkt zu unserem Introitus: Die Orientalen ehren den hl. Johannes Ev. durch den Beinamen *θεολόγος*. Diese Auffassung liegt dem Introitus zugrunde.

14. Dom. XVIII p. Pentec. (Missa votiva pro pace): Eccli 36, 18.

Da pacem [Vg.: *mercedem*], Domine, sustinentibus te, ut prophetae tui fideles inveniantur: exaudi preces servi tui et plebis tuae Israel [Vg.: *exaudi orationes servorum tuorum*].

Pacem ist freie Einfügung; auch die andere Abweichung ist wohl Folge freier liturgischer Gestaltung, wenigstens konnte sie nicht belegt werden.

15. Ss. Primi et Feliciani: Eccli 44, 15 et 14.

15. Sapientiam Sanctorum [Vg.: *ipsorum*] narrant [Vg.: *narreni*] populi, et laudem eorum nuntiat [Vg.: *nuntiet*] ecclesia:

14. nomina autem eorum vivent in saeculum saeculi [Vg.: *nomen eorum vivit in generationem et generationem*].

Im röm. Missale beten wir wie in dem Vg.-Text *narrent, nuntiet, aber vivent*. Der Introitus ist dem Anfang der *Laus patrum* entnommen. In *saeculum saeculi* als Übersetzung von *eis γεγενῆς* zur Stelle nicht nachweisbar, wohl aber findet sich z. B. Psalm 101, 25: in *saecula saeculorum* als Übersetzung von *ἐν γεγενῆσιν γεγενῶν* in: Dold-Allgeier, *Der altlateinische Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 912* (Heft 21—24 der „Texte u. Arbeiten“, Beuron 1933).

16. S. Marcelli Pp.: Eccli 45, 30.

Statuit ei Dominus testamentum Ideo statuit illi testamentum pacis, pacis, et principem fecit eum: ut sit principem sanctorum et gentis suae, illi sacerdotii dignitas in aeternum. ut sit illi et semini eius sacerdotii dignitas in aeternum.

Das Lob des Phinees ist auf den Heiligen adaptiert.

17. In Nativitate D. N. I. Chr.: Is. 9, 2. 6 (7).

Ad II missam

Ad. III missam.

Lux fulgebit hodie super nos:

2. Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis.

quia natus est nobis Dominus:

6. Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius: et vocabitur nomen eius, Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.

Puer natus est nobis et filius datus est nobis: cuius imperium super humerum eius: et vocabitur nomen eius magni consilii Angelus.

et vocabitur admirabilis, Deus, pater futuri saeculi princeps pacis*:

cuius regni non erit finis.

7. Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis:

+Lc. 1, 33: et regni eius non erit finis.

* *princeps pacis* steht in unserem Cantat. vor *pater futuri saeculi*.

Dan. 7, 14: „regnum eius non corrumpetur“.

Vs. 7 wurde hinzugefügt nur wegen der Anklänge an: *cuius regni non erit finis*.

- 9, 2 *lux fulgebit super vos* AM ps 1, 33; HI ep 21, 10;
lux lucebit CRYPT; CY test (*super vos*).
- 9, 6 (7) *cuius regni non erit finis*. Hatte auch der Redaktor zunächst den Is-Text
pacis eius non erit finis vor Augen, so benutzte er doch tatsächlich, vielleicht
vom Wortlaut im Credo beeinflußt, Lc 1, 33.
- 9, 6 Es bleiben noch die drei Varianten: 1. *Puer*, 2. *cuius imperium*, 3. *magni
consilii angelus*. Alle drei bezeugen:
AM Abr 1, 8/17 (statt *imperium* hier *principium*).
ep 81, 11 (*puer*).
exc S 1, 12 (*puer*).
fid (an 7 Stellen *puer*).
fid 3, 7/53 (*cuius principium*).
Job 4, 4/17; Luc 1, 40 (*magni cons. angelus*).
Luc 3, 8 (*puer, c. principium, m. c. angel.*).
CY test 2, 21 (*puer, imperium, magnae cogitationis nuntius*).
EUAGR alt 2, 4.
LACT inst 4, 12/10.
LEO-M ep 28, 2 (*puer, angelus*).
serm 59, 4 (*puer, imperium*).
Zwei Varianten bezeugen:
AU qu hept 1, 59; trin 2, 13/23 (*angelus* an 3 Stellen).
serm. 162, 3; serm 187, 4/4 (*puer*).
COLL-AV ep 74 (*puer, angelus*).
FIRM-M err 21, 5 (*imperium, magnae cogitationis nuntius*; vgl. CY).
FULG-R ep 14, 16 (*puer, angelus*; mehrfach).
Fab frg 3 (*angelus*).
Fast 8; Tras 1, 18 (*puer*).
PS-IGN ep Ant 3 (*puer, angelus*).
MAX-T hom 58 (*puer*).
serm 114 (*puer, imperium*).
NOV trin 18; 21; 28 (*angelus, puer*).
RUF Greg N or 2, 2/2 (*puer, angelus*).
TERT Iud 10 (*puer*), Marc 3, 19 (*puer, imperium*).
Puer allein bezeugen:
AVIT ep 26; ep 28.
CAdor ps 17, tit.; ps 68, 19.
PS-FULG serm 1.
IUN 2, 22.
PS-VIGIL Mar 3, 5.
Nur *magni consilii angelus*:
CONC-ROM expl fid.
HI Abd; Agg 1; Is 3, 9 (statt *angelus* hier *nuntius*).
HIL trin 4, 23; trin 11, 45.
VIGIL-T Arr 2, 33; trin 6; trin 11.
Magni consilii nuntius bezeugen:
CAian Nest 2, 3/3; 2, 3/4; 2, 3/5; 2, 3/6.
IR 3, 16/3.
VIRIN-P ep ed Vict 10, 1; rec Hier 10, 1.

Beachtenswert ist für den Text der 2. Messe, daß das Stück von Vers 6 *Et
vocabitur-pacis* der Vg. entnommen ist, während die 3. Messe den Text ausschließ-
lich der altlateinischen Übersetzung der LXX entlehnt. Damit ist der Fingerzeig
gegeben, daß der Introitus der 2. Messe jünger ist, was auch sonst durch die liturgie-
wissenschaftliche Forschung bestätigt wird. Um so mehr ist dieser Text zu beachten,

weil die LXX und damit der altlateinische Text bei weitem nicht den großen Sinn des Urtextes, der in der Vg. richtig wiedergegeben wird, zum Ausdruck bringen. Der griechische Übersetzer — ein Jude — scheute davor zurück, die im Urtext ausgesprochene Gottheit des Messias zu bezeugen.

In beiden Messen (2. und 3.) steht also der gleiche Text, aber in der 2. Messe nach dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt, in der 3. nach der Septuaginta.

18. Dom. II Adventus: Is. 30, 30.

Populus Sion, ecce, Dominus veniet
ad salvandas gentes: et auditam faciet Et auditam faciet Dominus gloriam
Dominus gloriam vocis suae in laetitia vocis suae, . . .
cordis vestri.

Nur das Mittelstück ist an der angegebenen Schriftstelle in der Vg. zu belegen. Außerdem stehen: *populus Sion* Is. 30, 19; *laetitia cordis* Is. 30, 29.

19. In Nativitate S. Ioh. Bapt.: Is. 49, 1 f.

1. De ventre matris meae vocavit me Dominus ab utero vocavit me,
Dominus nomine meo: ventre matris meae recordatus est
nominis mei.
2. et posuit os meum ut gladium acu- Et posuit os meum quasi gladium
tum: sub tegumento manus suae acutum: in umbra manus suae pro-
protexit me, posuit me quasi sagit- textit me, et posuit me sicut sagittam
tam electam. electam.

Vs. 1: *nomine meo* ist Anklang an Is 45, 4: *vocavi te nomine tuo*, wofür der COD CRYP selbst *voc. te nomine meo* hat. Nahe kommt auch für Is 49, 1 der Wortlaut: *vocavit Dominus nomen meum* bei AM ep 46, 10; ps 35, 4; HI Is 13, 49.

Vs. 2: *ut* vor *gladium* und *sub tegumento* bezeugt einzig AM ep 46, 10. — *sub protectione manus suae* und *quasi* vor *sagittam* schreibt HI Is 13, 49. *quasi* bezeugen außerdem t. (*quasi signum ad sagittam*); HI ep 65, 12.

Weil einzig Ambrosius statt des in *umbra* der Vg. *sub tegumento* schreibt, war zu untersuchen, wie es mit der Übersetzung *tegumentum* — *umbra* stehe; ob etwa die Altlateiner öfters *tegumentum* gebrauchen, wo heute in der Vg. *umbra* steht. Der griech. Text lautet: *καὶ ὑπὸ τὴν σκέπην τῆς χειρὸς αὐτοῦ*. *Tegumentum* gibt also den griech. Text besser wieder als *umbra*, denn *umbra* bedeutet Schatten (im griech. *σκιά*, erst im übertragenen Sinne „Schutz, Schirm“. Diese Untersuchung führte zu folgendem Ergebnis:

1. Genesis 19, 8 schreibt die Vg.: *sub umbra culminis mei*; Cod. LUGD: *sub tecto*; AU c. mend 9, 20: *sub tectum*.
2. Ps 16, 8 liest die Vg.: *sub umbra alarum tuarum*. Cod. Casin.: *sub umbra tegumento*. Cod. VER: *in tegmine*; AU ps 16, 8: *in tegmine*; AU trin 1, 1/2: *in tegmine*.

Und überraschenderweise lautet auch in diesen Fällen der griech. Text: Gen 19, 8: *ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν δοκῶν μου*; ps 16, 8: *ἐν σκέπῃ τῶν πτερόγων σου σκεπάσεις με*. Wir dürfen also mit Recht *sub tegumento* als eine altlateinische Lesart ansprechen, wenn auch wenige Zeugen dafür angeführt werden können.

20. Sabb. p. Dom. IV in Quadr.: Is. 55, 1.

Sitientes, venite ad aquas, dicit Dominus, [Vg.: om. d. dñs]: et qui non habetis pretium [Vg.: *argentum*], venite bibite in laetitia [Vg.: *venite, emite absque argento, et absque ulla commutatione vinum et lac*].

dicit Dominus hat t. *bibite* (bzw. das vorausgehende *pretium*) bezeugen: AM ep 37, 15; Hel 10, 33; inst virg 13, 85; Jos 7, 42 (*sine argento et pretio*);

spir 3, 17/128 (*qui non habet pecuniam, emat sine pretio*). CY test 3, 100; HI Is 15. 55 (*absque pretio*).

21. S. Clementis I: Is. 59, 21; 56, 7.

59, 21:

Dicit Dominus: Sermones meos,
quos dedi in os tuum, non deficient
de ore tuo:

dicit Dominus: . . . et verba mea
quae posui in ore tuo, non rece-
dant de ore tuo,

56, 7:

adest enim nomen tuum: et munera
tua accepta erunt super altare
meum.

holocausta eorum, et victima eorum
placebunt mihi super altari meo:
.

Die Worte *adest enim nomen tuum* fehlen in heutigen Römischen Meßbuch. Marbach hat darum diese Stelle in seinen *Carmina Scripturarum* weggelassen. Codex 121 von Einsiedeln überliefert aber dieses Cantatorium genau so, wie unsere Lesung lautet.

Belege für U. L. finden sich nur HI Did 50: *et verba mea dedi in os tuum* und Is 16, 59: *et verba mea, quae dedi in ore tuo, non deficient de ore tuo. accepta erunt* ist, wenn auch nicht belegbar, gute Übersetzung von *ἔσονται δεκταί*. *super altare meum* HI Is 15, 56. U. L. stimmt mit dem griech. Text *ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν μου* überein im Akkusativ, während die Vg. *super* mit dem Ablativ verbindet.

22. Dom. IV in Quadr.: Is. 66, 10 et 11.

Laetare, Ierusalem: et conventum
facite omnes, qui diligitis eam: gau-
dete cum laetitia, qui in tristitia
fuistis:

10. Laetamini cum Ierusalem, et exul-
tate in ea omnes, qui diligitis eam:
gaudete cum ea gaudio universi,
qui lugetis super eam.

ut exultetis, et satiemini ab uberi-
bus consolationis eius.

11. ut sugatis, et repleamini ab ubere
consolationis eius.

Laetare (ἐὐφρανθήτω, also Singular!) *Ierusalem, et conventum facite* HI Is 18, 66. *Laetare* allein HI Ors 50. *ex uberibus* HI Ors 50. Der Text der nicht belegbaren Varianten scheint sehr alt zu sein. — *Laetare Ierusalem* bezieht sich auf die Statio ad S. Crucem in Ierusalem und damit auf die Ecclesia.

23. Dom. XXIII p. Pentec.: Ier. 29, 11, 12 et 14.

Dicit Dominus: Ego cogito cogi-
tationes pacis, et non afflictionis:

11. Ego enim scio cogitationes, quas
ego cogito super vos, ait Dominus,
cogitationes pacis, et non afflic-
tionis, ut dem vobis finem et pa-
tientiam.

invocabitis me, et ego exaudiam
vos:

12. Et invocabitis me, et . . . ego ex-
audiam vos:

et reducam captivitatem vestram
de cunctis locis:

14. Et inveniar a vobis, ait Dominus;
et reducam captivitatem vestram,
et congregabo vos de universis
gentibus, et de cunctis locis . . .

Typische Zusammenziehung für den liturgischen Gebrauch.

24. Dom. XXI p. Pentec. et Fer. V p. Dom. de Passione:

Dan. 3, 31, 29 et 35.

Omnia, quae fecisti nobis, Domine,
in vero iudicio fecisti

31. universa, quae fecisti nobis, in
vero iudicio fecisti

quia peccavimus tibi et mandatis
tuis non oboedivimus:

29. peccavimus enim, et inique egi-
mus recedentes a te: et deliqui-
mus in omnibus.

sed da gloriam nomini tuo, et fac
nobiscum secundum multitudinem mi-
sericordiae tuae.

35. neque auferas misericordiam tu-
am a nobis propter . . .

Aus diesem Text sind nur Einzelheiten zu belegen.

31: Die griech. Vorlage, sowohl die nach Θ wie die LXX, kannten in diesem Vers zwei $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, die von der altlat. Version beide Male mit *omnia* wiedergegeben werden, so im COD PARIS, COD-WIRC, bei FULG-R ep 7,16/22 u. VEREC cant 4, 5, während die Vg. das zweitemal *universa* hat.

29: Statt *quia* in 29 schreibt *quoniam* COD PARIS, *quoniam* . . . *et legi non paruimus* COD WIRC; AU ep 111, 3. *quoniam* FULG-R ep 7,16/22. *recessimus a mandatis* HI Pel 2, 30. *praecepta eius non custodivimus* PATR conf 1, 9. Vgl. Dan 9, 9 ff. *quia recessimus a te*.

Gregor II. (715—31), der diesen Introitus wählte, zeichnet darin anschaulich den traurigen Zustand Roms in der ersten Hälfte des 8. Jh.

25. S. Gregorii I: Dan. 3, 84 et 87.

Sacerdotes Dei benedicite Do-
mino:

84. Benedicite sacerdotes Domini Do-
mino . . .

sancti et humiles corde laudate
eum.

87. Benedicite sancti, et humiles corde
Domino: laudate et superexaltate
eum in saecula.

Sacerdotes Dei einzig bezeugt im COD VER.

26. In Epiphania Domini: Malach. 3, 1; Par. 29, 12.

Ecce, advenit dominator dominus;
et regnum in manu eius et potestas et
imperium.

M. 3, 1: ecce ego mitto angelum meum,
et praeparabit viam ante faciem
meam. Et statim veniet ad tem-
plum suum Dominator, quem vos
quaeritis, et angelus testamenti,
quem vos vultis. Ecce venit, dicit
Dominus exercituum.

P. 29, 12: . . . in manu tua virtus et
potentia: in manu tua magnitudo,
et imperium omnium.

Marbach macht in seinen *Carmina* aufmerksam auf Dan 7, 13—14 und Is 40, 10. Kard. Schuster hält den Text für eine freiere Bearbeitung von Malach 3, 1. Anklänge finden sich an allen genannten Stellen; den Text genau mit einer dieser Quellen in Verbindung zu bringen, dürfte ein vergebliches Bemühen sein. Er ist ein Zeichen für die schöpferische, freie Gestaltungskraft des altchristlichen Liturgen und ein Zeugnis für seine Schriftbelesenheit, die für ihn ein kostbarer Schatz war, aus dem er, wie es Zeit und Umstände erforderten, jederzeit das Rechte zur Verfügung hatte und von dem er Gebrauch machte, frei von sklavischem Hängen am Buchstaben.

Lib. sacr.: „Schwieriger läßt sich der Ursprung des Introitus: «Ecce advenit Dominator Dominus» feststellen, womit die Bewohner von Byzanz einst Papst Johannes I. bei seinem feierlichen Einzug in der Hauptstadt am Bosporus begrüßten. Er findet sich wieder als Versus beim zweiten Respons. der Matutin des 2. Advents-sonntages mit der Variante: «Ecce Dominus cum virtute veniet, et regnum in manu eius et potestas et imperium»“ (Johannes I. 523—26).

27. In Vigilia S. Andreae Ap.: Matth. 4, 18 u. 19.

Dominus secus mare Galilaeae vidit duos fratres, Petrum et Andream, 18. Ambulans autem Iesus iuxta mare Galilaeae, vidit duos fratres, Simonem, qui vocatur Petrus, et Andream fratrem eius, mittentes rete in mare . . .

et vocavit eos: 21. et vocavit eos.
venite post me, faciam vos fieri pis- 19. et ait illis: Venite post me, et faciam vos fieri pisces hominum.
catores hominum.

secus bezeugen COD a, c, d. h; AN Mt hom 7 (*Simonem et Andream*); PS-AU spec 5.

28. De IV die infra Oct. Paschae: Matth. 25, 34.

Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum, (allel.) quod vobis paratum est ab origine mundi, (allel. 34. . . Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi . . .
allel.)

Zeugen für *percipite — quod . . . est — ab origine*:

ARN-J ps 102,5 (bezeugt alle drei Varianten!).

AU adv leg 2, 5/20; ench 69, 18; ep 199, 50; Fel. 2, 8 (diese 4 *percipite*); coll Max 18, 14 (*ab origine*); Max 2, 18/ 6 (*percipite*); pet 2, 23/54; ps 35 (in den Psalmen noch 18 mal); serm 58, 2/3 (noch an 5 Stellen); qu Dulc 1, 13 (*percipite*); serm ined (Morin Rev. Bénéd. 1924 *percipite*); serm 47, 3/4 (noch an 6 Stellen); serm dom 2, 11/38 (*ab origine — quod . . . est*).

CAES ep 2 (*percipite*); hom 14 (an verschiedenen Stellen).

CAdor ps 38, 15 (noch an 5 Stellen); an 8 Stellen *initio* statt *origine*.

CY op 23 (an 5 Stellen).

EPIPH cant (an verschiedenen Stellen; meist nicht alle 3 Ausdrücke an derselben Stelle).

FAUST-R serm 5 (*percipite — quod . . . est*); serm 12 (*ab origine*).

FIL 137, 8.

FULG-R ep 2, 3/6 (an verschiedenen Stellen).

GAUD serm 4, 18.

LUCUL I. Kor 7.

PS-PETR-CH serm 3.

IUST cant 5.

OPT 5, 7.

PROSP ps 111, 6.

LUC-C non parc 19.

PETR-CH serm 9.

PS-PROSP prom 4, 19/30.

Für *percipite — quod . . . est — ab initio*:

AU Parm 3, 3/19; pecc mer 3, 3/6 (noch 8 mal, einmal *exordio* statt *initio*); serm 75, 8/9 (noch an 4 Stellen der Sermones); ep 147, 27. COD null.

Für *quod . . . est — ab origine*: COD c.

Für *percipite*: PS-CAES ep; PS-HIL tract; IR 4, 18/6 (an verschiedenen Stellen noch); PS-MAX-T serm 3; CORP-PEL 4, 8/2; RUF Basil hom 3, 8.

Für *quod . . . est*: AVIT ep 86; ZACCH cons 3, 9.

Für *ab origine*: COD d; ff¹; δ; LAUR eleem; PRIMIN dicta 27; PS-PAUL ep 2, 31.

Es fällt auf, daß unter so vielen Belegen für unsere Lesungen Hieronymus und Hilarius nicht vorkommen, obgleich auch sie die gleichen Schriftstellen anführen.

29. Vigil S. Ioan. Bapt.: Luc. 1, 13, 15 et 14.

13. Ne timeas, Zacharia, [Vg.: + *quoniam*] exaudita est oratio [Vg.: *deprecatio*] tua: et Elisabeth uxor tua [Vg.: *et uxor tua Elisabeth*] pariet tibi filium, et vocabis nomen eius Ioannem:

15. et erit [Vg.: *erit enim*] magnus coram Domino: et Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae:

14. et multi in nativitate eius gaudebunt.

Zeugen für *oratio*: COD a, d, e, r, gat; AM Lc 1, 28; AU qu ev 2, 1; serm 291, 3 (wiederholt 4mal); PS-FULG serm 53; PS-HI Mc 1; MAX-T serm 60.

30. Vigilia Petri et Pauli: Ioan. 21, 18—19.

18. Dicit Dominus Petro [Vg.: *amen, amen dico tibi*]: Cum esses iunior eingebas te et ambulabas, ubi volebas: cum autem senueris, extends manus tuas, et alius te cinget et ducet, quo

19. tu non vis: hoc autem dixit, significans, qua morte clarificaturus esset Deum.

Der liturgische Gebrauch erklärt die Anrede.

31. In Ascensione Domini: Act. 1, 11.

| | |
|---|---|
| Viri Galilaei, quid admiramini | Viri Galilaei quid statis aspicientes |
| aspicientes in coelum? (allel.): quem- | in coelum? hic Iesus, qui assumptus |
| admodum vidistis eum ascendentem in | est a vobis in coelum, sic veniet quem- |
| coelum, ita veniet, (allel. allel. allel.). | admodum vidistis eum euntem in |
| | coelum. |

Für die vorkommenden Varianten sei verwiesen auf den gleichlautenden Offertorietext (15).

admiramini: CADor ps 46, 5. Diesem kommt nahe *stupentes*: HI Ioh 34.

ascendentem: FIL 71, 3; PS-IGN ep Smyrn 3; NEST C 27.

Den gleichen Text weist das 11. Responsorium der Matutin auf.

32. Sabb. Quat. Temp. Pentec.: Rom. 5, 5.

| | |
|---|--------------------------------------|
| Caritas Dei diffusa est in cordibus | ... quia charitas Dei diffusa est in |
| vestris (allel.): per inhabitantem spiri- | cordibus nostris per Spiritum sanc- |
| tum eius in vobis (allel. allel.). | tum, qui datus est nobis. |

Dem *per inhabitantem spiritum eius in vobis* entspricht am besten *per spiritum sanctum, qui habitat in vobis*: CAian conl 16, 13; vgl. Röm. 8, 11 *propter inh. sp. e. i. v.*

in cordibus vestris: HI Did 11 (2mal); 17; Zach 3, 12.

33. Fer. II maior Hebdom.; In coena Domini; In Inventionem S. Crucis;

In Exaltatione S. Crucis: Gal. 6, 14.

| | |
|--|---------------------------------------|
| Nos autem gloriari oportet in Cruce | Mihi autem absit gloriari, nisi in |
| Domini nostri Iesu Christi: in quo est | cruce Domini nostri Iesu Christi: per |
| salus, vita et resurrectio nostra: per | quem mihi mundus crucifixus est, et |
| quem salvati et liberati sumus. | ego mundo. |

Für U. L. finden sich nur wenige und schwache Belege; für den 2. Teil so gut wie nichts.

nobis autem absit gloriari, nisi in cruce domini Iesu: AM Tob 20, 74.

nobis absit — nisi: PS-AM Sess 3, 6.

gloriamur ergo et nos in cruce Domini nostri Iesu Christi: AU serm frg.

Für den 2. Teil könnte man schwache Anklänge an *salus, vita et resurrectio* an folgenden zwei Schriftstellen sehen: Apoc 12, 10 *nunc facta est salus, et virtus, et regnum*; 19, 1 *salus, et gloria, et virtus Deo nostro est*.

Denselben Text wie unser Cantatorium bietet jeweils das 5. Responsorium der Matutin an den beiden Kreuzfesten. (Nach dem Brev. monast.)

34. Fer. IV maior. Hebdom.: Phil. 2, 10. 8 et 11.

10. In nomine Domini [Vg.: *ut in nomine Iesu*] omne genu flectatur, coelestium, terrestrium et infernorum:

8. quia Dominus [Vg.: *humiliavit semetipsum*] factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis:

11. ideo [Vg.: *quia*] Dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris.

Es bezeugen *in nomine Domini*: AM hex 6, 9/74; AU serm 111, 3. *in nomine Iesu*: HIL ps 65, 12. *in nomine domini Iesu*: HIL ps 62, 12; PROSP ps 137, 2.

Mit Absicht setzt der liturgische Text 3 mal *Dominus*, um die Kyrioswürde des Gekreuzigten hervorzuheben.

35. Dom. in Albis: I. Petr. 2, 2.

Quasi [Vg.: *sicut*] modo geniti infantes, (allel.) rationabiles [Vg.: *rationabiles*], sine dolo lac concupiscite, (allel.).

Das *rationabile* der Vg. entspricht dem Griechischen; jedoch wurde in den Übersetzungen eine Verbindung mit *infantes* angestrebt, wie die folgenden Belege zeigen.

quasi modo — rationabiles: HI Is 13, 49; Or Is 2 (*quasi modo* allein); LEO-M serm app 14, 2 (*quasi modo* allein).

rationabiles: t, cod z; AU spec 44; CADor ps 22, 2; GILD Brit 3, 22; PS-HI I Cor 3.

Die *infantes*, d. h. die Neugetauften, sind also als *rationabiles*, d. h. pneumatisch, aufgefaßt. Zur Bedeutung von *rationabiles* vgl. Jb. 11 S. 1 ff.

36. Dom. I p. Epiphan.

In excelso throno vidi sedere virum quem adorat multitudo angelorum, psallentes in unum: ecce cuius imperium non deest in aeternum.

Über diesen Text etwas Befriedigendes zu sagen und zuverlässige Quellen dafür anzugeben ist schwierig. Marbach setzt in seinen *Carmina* zu diesem Text in Klammer: Dan (9, 10); (13, 14) und fügt hinzu: cfr. Is 6, 1—3.

Während mir der angeführte Danieltext ohne Belang zu sein scheint, lasse ich den Isaiastext 6, 1—3 hier folgen: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et . . . ea, quae sub ipso erant, replebant templum*. Auf demselben Isaiastext fußt sicher das 1. Resp. Dom IV Nov.: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum: et plena erat omnis terra maiestate eius*. Doch scheint mir Marbach nicht grundlos auf Dan. verwiesen zu haben; denn unser Text ist gedanklich mit Daniel 7 eng verwandt. Vor allem denke ich an Dan 7, 9—12; 13—14 und ab Vs. 25. — Schuster schreibt in seinem *Lib. Sacr.* über unseren Introitus, er sei dem apokryphen Buche Esdras entnommen und durch byzantinischen Einfluß in die römische Liturgie gekommen. Er will den Text auf 4. Esdr 8, 21 zurückführen: *Domine, cuius thronus inaestimabilis et gloria incomprehensibilis, cui astat exercitus angelorum*.

Ich fand noch folgende Stellen in der Liturgie, die gewisse Anklänge an unseren Text aufweisen:

1. Das 3. Respon. an Dedicatio ecclesiae in der Matutin: *Exaudi preces in excelso solio*.
2. In den Sonntagscantica *per annum* Is 32, 5: *Magnificatus est Dominus, quoniam habitavit in excelso*. Is 33, 18: *Iste in excelsis habitabit, munimenta sanctorum sublimitas eius*.
3. Basilii in II Noct. Dom V Nov. (in Ps 33): *Cum te appetitus invaserit peccandi, velim cogites horribile illud et intolerabile Christi tribunal in quo praesidebit iudex in alto et excelso throno*.

37. Dom. XIX p. Pentec.; Fer. V p. Dom. III Quadrag.

Salus populi ego sum, dicit Dominus: de quacumque tribulatione clamaverint ad me, exaudiam eos: et ero illorum Dominus in perpetuum.

Schuster: *Lib. Sacrament.* schreibt dazu: „Ist dem Sinne nach der Hl. Schrift entnommen, gibt aber, wie es scheint, keinen bestimmten Text wieder; er gehört zu einem Zyklus von Gesängen, die nicht aus dem Psalterium stammen; Eingangsgesänge dieser Art finden sich häufiger an den letzten Sonntagen nach Pfingsten. Seine Verwendung am Feste der Martyrer Cosmas und Damian geschah durch Gregor II.“ — Heute wird dieser Introitus nicht mehr am Feste dieser beiden Martyrer gesungen; doch weist die Statio St. Cosmas und Damian an der in der Aufschrift genannten Feria Quadrag. auf die Beziehung unseres Textes zu diesen Heiligen hin.

Peter Wagner vermutet, daß er aus dem Griechischen herübergenommen ist.

Marbach setzt zu ihm in Klammern: Ps 36, 28; 39; 40: (28) *Quia Dominus amat iudicium et non derelinquet sanctos suos; in aeternum conservabuntur . . .* (39) *Salus autem iustorum a Domino, et protector eorum in tempore tribulationis.* (40) *Et adiuvabit eos Dominus et liberabit eos, et eruet eos a peccatoribus et salvabit eos, quia speraverunt in eo.*

Beachtlich sind noch folgende Schrifttexte:

Ezechiel 8, 18: *et cum clamaverint ad aures meas voce magna, non exaudiam eos*; 37, 23; *Et erunt mihi populus, et ego ero eis Deus*; 37, 27: *Ero eis Deus, et ipsi erunt mihi populus.*

38. St. Agatha.

Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes in honore Agathae martyris: de cuius passione gaudent angeli et collaudant filium Dei.

Schuster, *Lib. sacram.*: Der Introitus stammt aus dem Griechischen, wurde für das Fest der hl. Agatha verfaßt und findet sich mit geringen Änderungen auch in der Mailänder Liturgie. — Später fand er auch an anderen Festen Verwendung, z. B.: 1. St. Thomas v. Cant. (29. XII.); 2. In Commemoratione B. M. V. de Monte Carmelo (16. VII.); 3. Annae matris (26. VII.); 4. Mariae Himmelfahrt (15. VIII.); 5. Allerheiligen (1. XI.); 6. Rosenkranzfest. Der Text entspricht genau dem 4. Respons. des Festes zur Matutin.

Gradualien (Tractus).

1. Ss. Fabiani et Sebastiani: Exod. 15, 11.

| | |
|---|--|
| Gloriosus Deus in Sanctis, mirabilis in maiestate, faciens prodigia. | Magnificus (Dominus) in sanctitate, terribilis atque laudabilis faciens mirabilia. |
|---|--|

1. Der Singular *maiestate* ist nicht bezeugt.

2. *Gloriosus — in sanctis, mirabilis in maiestatibus — prodigia*:

PSALT-AM (alle diese Varianten). PSALT-MOZ (*in sanctis, mirabilis in maiestatibus, prodigia*). MICH (*gloriosus in sanctis*). VER (*mirabilis in maiestatibus, prodigia*). AU serm 363, 2 (*gloriosus in sanctis, mirabilis in maiestatibus, qui facis prodigia*). RUF Eus 9, 9/8 (*gloriosus in sanctis, mirabilis in claritate, prodigia*). VEREC cant 1, 12 (*gl. in sanctis, mirabilis in maiestatibus, prodigia*).

Die Varianten in den Klammern sind jeweils bezeugt.

Vgl. Psalt-Tiron; AM fid 4, 12/160 und PS-AU spec 122.

Exod. 15, 6.

| | |
|--|---|
| Dextera tua, Domine, glorificata est in virtute, dextera manus tua con- fregit inimicum. | Dextera tua, Domine, magnificata est in fortitudine, dextera tua, Do- mine, percussit inimicum. |
|--|---|

glorificata, in virtute, d. manus, confregit ist bis auf einige wenige unwesentliche Änderungen, die andere Kasus wie *tuae* nach *manus*, *inimicos* statt *inimicum*

usw. betreffen, bezeugt im: PSALT-AM, MICH, VER, PSALT-MOZ; bei AM hex 2, 1/3; spir s 3, 3/11; AU serm 363, 2; EP-PONT 22, 1 Coelestin; VEREC cant 1, 7. *glorificata* und *in virtute* auch bei LEO-M serm 28, 6. *d. manus t.* und *confregit* auch bei CADor ps 89, 12.

2. In Vigilia Nativitatis Domini: Exod. 16, 6 f.; Is. 35, 4.

| | |
|---|---|
| Hodie scietis, quia veniet Dominus et salvabit vos; et mane videbitis gloriam eius. | 6. Vespere scietis, (Is. 35, 4 Deus ipse veniet et salvabit nos) 7. et mane videbitis gloriam Domini. |
|---|---|

Der Mittelsatz ist aus Is 35, 4; doch lautet die Vg. anders. U. L. ist teilweise bezeugt bei HIL ps 54, 8; ps 65, 11 (*Ipse veniet et salvabit nos*); ebenso PS-IGN ep Magn. 9; IR 3, 20/3; MAX-T Iud; NOVAT trin 12. Auch *Dominus* läßt sich belegen: AN Mt hom 44 (*Ipse veniet Dominus et salvabit nos*). PRISC tract 1, 38 (*Sed ipse Dominus veniet et salvos nos faciet*). Vos nach *salvabit* ist überhaupt nicht bezeugt und muß als liturgische Anpassung gelten.

Statt *salvabit nos* haben *salvos nos faciet* oder *salvos faciet nos* die Väter AU serm 119, 15; 293, 5; CY test 2, 7 (*nos faciet A; adaperientur M*); LACT inst 4, 15/13; PS-PROSP prom 3, 13/14; TERT Iud 9, vgl. Marc 4, 10; ZACCH cons 2, 13.

3. S. Silvestri: Eccli 44, 16 u. 20; 50, 1.

| | |
|--|--|
| Ecce, sacerdos magnus qui in die- bus suis placuit Deo. | 44, 16. Henoch placuit Deo. 50, 1. Sacerdos magnus, qui... in die- bus suis. |
|--|--|

| | |
|--|---|
| Non est inventus similis illi, qui con- servaret legem excelsi. | 44, 20. Non est inventus similis illi in gloria, qui conservavit legem ex- celsi. |
|--|---|

Das Einleitungswort *Ecce* ist wohl frei liturgisch. — Ein Zitat ohne *in gloria* ist nicht bezeugt, ebenso nicht *conservaret*.

4. In Epiphania Domini: Is. 60, 6 u. 1.

(6.) Omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes et laudem Domino adnuntiantes.

| | |
|--|---|
| Surge et illuminare Hierusalem: quia gloria Domini super te orta est. | 1. Surge, illuminare Ierusalem: quia venit lumen tuum et gloria Do- mini super te orta est. |
|--|---|

Surge, illuminare durch *et* verbunden findet sich bei keinem der Väter. Auch haben alle *quia venit lumen tuum*, wenngleich in anderer Stellung und anderer Wortform. *Et* ist nicht bezeugt. *Surge illuminare* bezeugen nur: PSALT-MOZ und LEder. Die übrigen Zeugen schreiben meist dem doppelten *φωτίζον* entsprechend *illuminare illuminare* oder *exsurge exsurge*.

5. In Nativitate S. Ioannis Bapt.: Ierem. 1, 5 u. 9.

5. Priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de ventre [Vg.: *de vulva*] sanctificavi te.

9. Misit [Vg.: *Et m.*] Dominus manum suam et tetigit os meum et dixit [Vg.: + *Dominus*] mihi [Vg.: *ad me*].

De ventre schreibt nur AU serm 45, 2 gegenüber 3 AU-Stellen und über 50 anderen Väterbelegen mit *vulva*. Vielleicht ist *de ventre* in unser Stück und bei AU aus Is 49, 1 eingedrungen. Die Tatsache, daß alle Väter doppelt (*in utero* und *de ventre* bzw. *de vulva*) übersetzen, zeigt, daß sie in ihrer griechischen Vorlage auch *ἐκ μήτρας* lasen wie die COD Bmarg s A. Q.

Ein Stück mit ähnlichem Wortlaut für dasselbe Fest siehe unter Introitus Nr. 22. — *Mihi* statt *ad me* hat nur TERT Prax 22.

6. In festo Ssmae Trinitatis (ehemaliger Text): Tob. 12, 6.

Benedicite deum coeli et coram omnibus viventibus confitebimur Domino [Vg.: *confitemini ei*], quia fecit nobiscum [Vg.: *vobiscum*] misericordiam suam.

In Cod. 339 als Communio in Ss. Trinitate, im Cod. 359 als Versikel zum Graduale.

7. In Festo Ssmae Trinitatis: Dan. 3, 55.

Benedictus es, Domine [Vg.: om.], qui intueris abyssos et sedes super Cherubim.

domine ist liturgische Einleitung.

Versikel zum Graduale *Benedictus es Dne* in Cod. Sang. 339 und Eins. 121: Dan. 3, 54

| | |
|-----------------------------------|--|
| Benedictus es in throno regni tui | Benedictus es in throno regni tui |
| et laudabilis in saecula. | et superlaudabilis et superexaltatus in saecula. |

Das erste Versglied bietet Vg.-Text im Gegensatz zu dem am Quatembersamstag im *Canticum trium puerorum* vorkommenden gleichen Vers. Die altlat. Zitate haben stets *super thronum* bzw. *s. throno* oder *super sedem*, bieten aber mit Ausnahme des COD-VERON nur immer *et laudabilis*, nicht *superlaudabilis*.

8. Ss. Gordiani et Epimachi: Sap. 3, 1. 2. 3.

1. Iustorum [Vg.: + *autem*] animae in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum malitiae [Vg.: *mortis*];
2. visi sunt oculis insipientium mori:
3. illi autem sunt in pace.

malitiae ist nicht bezeugt, wohl aber begegnet uns das Wort *malitia* in Sapientialzitaten altlateinischer Väter zu Stellen, wo es die Vg. ebenfalls nicht kennt, nämlich Sap 3, 2, wo die Vg. liest: *aestimata est afflictio exitus illorum* . . . Dagegen bieten altlat. Stellen den Text so: COD t *aestimata est malitia exitus illorum*; ganz ähnlich schreiben: AU qu hept 2, 143; serm 306, 1/1; PS-AU spec 28; LUC-C Ath 32. Außerdem zu Sap 3, 4: AU serm 306, 1/1: *etsi coram hominibus tormenta passi sunt, haec est malitia*.

Diese kurzen Angaben begründen wohl die Annahme, daß *malitia* aus der afrikanischen Kirche stammt und daß es auf die Autorität Augustins hin in die Liturgie gekommen ist.

Tormentum malitiae (mortis) ist die Übersetzung von *βάσανος*, das in der LXX mehrfach vorkommt und im Lateinischen verschieden wiedergegeben wird, etwa mit *cruciatu*, *tormentum*, *reatus*, *oblatio pro reatu*. Im allg. kann man sagen, es bezeichne eine *poena ignominiosa* (Joh. Friedr. Schleusner).

9. Fer. VI in Parasceve: Habacuc 3, 2.

Domine, audiui auditum tuum [Vg.: *auditionem tuam*] et timui.

auditum tuum: COD PARIS; VER; Cador ps 65, 2; CY test 3, 20 (*auditum* nur Cod. W); ELEUTH serm 4; HI Hab 2, 3; LEO-M serm 3, 1; app 20, 4; PETR-CH serm 68; serm 86; PS PETR-CH serm 2; TERT Marc 4, 22.

Consideravi opera tua et expavi.

Die Vg. hat ganz anderen Text; U. L. ist Übersetzung der LXX. Sie ist neben der LXX noch oft bezeugt: PSALT-AM; PARIS (*Domine consideravi*); VER (... *opera tua, Deus* ...); AU civ 18, 32; ps 118; serm 27, 1; Cador ps 65, 2; ps 76, 3; ps 89, 11; ps 91, 5; CY test 3, 20; ELEUTH serm 4; HI ep 98, 10 (... *et obstupui*); tr Is; LEO-M serm 3, 1; TERT Marc 4, 22; MAX-T hom 10 (... *et excidi mente*); PETR-CH serm 68; 86; VEREC cant 2, 4; PS-PETR-CH serm 2.

In medio duorum animalium inno- In medio annorum notum fa-
tesceris, dum appropinquaverint anni cies; . . .
cognosceris, dum advenerit tempus
ostenderis.

Unser vollständig altlateinischer Text ist bezeugt: PSALT-AM: *innotescens, in eo dum appopr . . .* PARIS: . . . *cognosceris. Cum appropiant anni [sic] ostenderis: in adventum temporis demonstrabis [sic].* VER: . . . *cognosceris; cum adpropinqua- verint anni, cognosceris: cum advenerit tempus ostenderis.* AU civ 18, 32: *cognosceris. Dum adpropinquant anni, nosceris; in adventu temporis ostenderis.* CAian Nest 5, 15/1: *dum adpropiant anni, ostenderis, in adventu temporum demonstraberis.* CY test 3, 20 hat nur *in medio duorum an.* ELEUTH serm 4 nur: *in m. duorum an.* HI Hab 2, 3: *Cum appropinquaverint anni notus eris. Cum advenerit tempus, demon- straberis* (vgl. HI Is 9, 29). IR 3, 16/17: *In eo quum appropinquaverint anni, cogno- sceris; in adventu temporis ostenderis.* LEO-M serm app 20, 4: *in m. d. animalium cognosceris.* PS-PAC sim: wie Leo-M. PS-PROSP prom 2 u. 3: wie Leo-M. RUF Or 1, 3/4; 2, 9/15; 3, 5/6 wie Leo-M. TERT Marc 4, 22: *in medio duorum animalium cognosceris.*

HI Hab 2: C *Quod autem LXX dixerunt, consideravi et obstupui, nec in Hebraeo habetur, nec apud quempiam aliorum Interpretum, ut sublati his, quae in Hebraeo non habentur, possit legi iuxta LXX: Domine opera tua in medio duorum animalium cognosceris: quod quia ἀδιανόητον videbatur, superiora coniuncta sunt. Legimus autem in Hebraeo, adonai, id est Domine, phalach opus tuum, bacereb in medio, sanim annorum, heieu vivifica illud. Hoc propterea ut quae superflua sunt in LXX, manifeste addita cognoscamus.*

In eo dum conturbata fuerit anima Cum iratus fueris misericordiae
mea, in ira misericordiae memor eris. recordaberis.

Belege für die Lesart des Cantatoriums: PSALT-AM: *in turbatione animae meae: in ira misericordiae memoraberis.* PARIS genau wie heute, nur *iam cum an* Stelle von *in eo dum.* VER: *Cum conturbabitur anima mea in ira, miserationis commemoraberis.* AU civ 18, 32 geht mit uns, aber in *eo cum turbata.* HI Hab 2, 3: *Cum turbata fuerit anima mea in ira, misericordiae recordaberis.* IR 3, 16/7: *in eo quod turbetur anima mea in ira, misericordiae tuae memoraberis.*

Alle angegebenen Väterzitate weichen vom Wortlaut unseres Gradualtextes in- sofern ab, als die gesuchten Worte *conturbata, anima mea, in ira* und *memor eris* in anderer Form gegeben werden.

Habacuc 3, 3.

Deus a Libano veniet et sanctus de Deus ab austro veniet, et sanctus
monte umbroso et condenso. de monte Pharan.

LXX: ὁ θεὸς ἐκ θαιμὲν ἤξει
καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους Φαράν
ναρασινλον δασέως. (Vgl. Deut. 33, 2.)

Theodotion: ἀπὸ νότον (νότιον). Eine ungenannte griechische Übersetzung setzte dafür ἁ. λιβός (Südwesten), woraus durch ein Mißverständnis die altlat. Übers. *a Libano* entstand; vgl. Joh. Schaumberger, *Die Prophetentexte der Bronzetür von St. Paul* (Röm. Quartalschr. 37 [1929] 41—56).

U. L. ist wörtlich bezeugt bei PS-GREG cant. Andere gleichartige, jedoch nicht wörtliche Zitate sind: PSALT-AM: genau, nur *venit* und *et opaco.* PARIS: genau, nur *de Theman.* AM Noe 15, 52: *dominus a libano veniet, a monte umbroso et opaco.* PS-AM 42 mans 15: *de monte umbroso.* APON 6, 7: *et sanctus de monte umbroso.* AU civ 18, 32: *Deus de Theman veniet et sanctus de monte umbroso et condenso;* serm 46, 16/40: *umbroso et condenso;* ep 105 Donatistas 15: *Deus ab Africo veniet et sanctus de monte umbroso.* EPIPH in cant 116: *a libano.* HI tr ps: *umbroso;*

Is 13, 49: *umbroso et condenso*. PS-HI Iob 39: *de monte umbroso et caliginoso*. AU Faust 16, 19: *deus ab Africo veniet et sanctus de Pharan*; serm 46, 15/39: *et sanctus de monte umbroso*; serm 46, 16/40: *et sanctus de monte umbroso* (6mal). Cod. VER: *Deus ab Africo veniet: et sanctus a monte (c.) umbroso et opaco*. In-schrift auf der Türe von St. Paul zu Rom (s. Joh. Schaumberger a. a. O.): *Dominus a Libano veniet et Sanctus de monte*. CAian Nest 5, 15/1. HI eccles 11; ep 97, 1: *et sanctus de monte Faran umbra et condensa*; Os 3, 13.

IR 4, 33, 11: *umbroso et condenso*. NOV trin: *et sanctus de monte opaco et condenso*.

HI Hab 2, 3: D. *Aquila et Symmachus, et quinta editio ipsum Hebraicum posuerunt theman: solus Theodotio quid significaret Theman, interpretatus est, dicens eloim, ab austro veniet et sanctus de monte Pharan, in finem. Ex quo intelligimus a solis LXX positum, de monte umbroso et condenso. Sed et hoc, quod LXX translulerunt διάψαλμα et nos posuimus semper: Symmachus interpretatus est in aeternum: Theodotio, in finem.*

Operuit coelos maiestas [Vg.: *gloria*] eius, et laudis eius plena est terra. *maiestas* nur im PSALT-AM: *Operuit coelos maiestas Domini*.

10. In Vigilia S. Ioannis: Ioh. 1, 6 f.; Luc. 1, 17.

J. 1, 6 Fuit homo missus a Deo, cui nomen Iohannes erat [Vg.: *nomen erat Ioh.*; so heute auch das Miss. Rom.].

1, 7 hic venit [Vg.: + *in testimonium*] ut testimonium perhiberet de lumine. et pararet domino plebem perfectam. L. 1, 17 parare Domino plebem perfectam.

Die Stellung *cui nomen Ioh. erat* läßt sich bei den altlat. Vätern nicht belegen. COD δ , der auch aus St. Gallen stammt, wie das vorliegende Cantatorium, hat: *nomen cui (oder illi) Ioh.*

Joh. 1, 7 fehlt *in testimonium* wie in U. L. bei AU ep 140, 7; serm 133, 6; serm 342, 2; HI Is 17, 63, der jedoch den Text in ganz anderer Wendung beschließt.

11. S. Iohannes Ev.: Ioh. 21, 23 und 22.

23. Exiit [Vg.: + *ergo*] sermo [Vg.: + *iste*] inter fratres, quod [Vg.: *quia*] discipulus ille non moritur.

22. Sed sic eum volo manere donec venio * [Vg.: *veniam*] tu me sequere.

* Cod. 339 schreibt *veniam*.

ergo und *iste* blieben weg, weil die Stelle aus ihrem Zusammenhange gelöst ist. *quod* statt *quia* haben mit uns COD a, e, q, γ . *dum venio*: COD a, e, q. *usque dum venio*: COD d. *donec venio*: COD ff², aur. gat. b c f. AU tr. Io 2, 1; 124, 2. AM exc Sat 1, 4; Luc 7, 4.

12. Fer. V in Coena Domini: Phil. 2, 8 u. 9.

| | |
|------------------------------------|---------------------------------|
| Christus factus est pro nobis obo- | 8. Humiliavit semetipsum factus |
| diens usque ad mortem, mortem | oboediens usque ad mortem, mor- |
| autem crucis. | tem autem crucis. |

Propter quod [Vg.: + *et*] deus exaltavit illum et dedit [Vg.: *donavit*] illi nomen, quod est super omne nomen.

Zu Vs. 8: *Christus . . . pro nobis*. AN expos 10: *Christus humiliavit se pro nobis. pro nobis*: PS-AU serm Cas 10, 3; LEder reg 14. Das liturgische *pro nobis* hat vielleicht auf diese Texte zurückgewirkt.

Zu Vs. 9: U. L. steht ohne *et* vor *Deus* und mit *dedit*: HI tr ps; AU serm 336, 3/3; IUST cant 55. Ohne *et* und *Deus*, aber mit *donavit*: AMster Phil; APON 8; 12; AU conf 7, 9/14; Faust 22, 76; serm 37, 3/2; 47, 11/20; ep 140, 66; CADor ps 126, 5 (hat auch *dedit*); CY pat 24; EUCH instr I; GAUD serm 19; HEG 56; HIL ps 131, 28; RUR ep 2, 11.

et vor Deus (wie Vg.), aber unser *dedit*: ALBER serm s Sch. AM Lc 10, 3; ps 118 serm 20, 17. PS-AM trin 12. AVIT Arr 20 (*dederit*). CAND gen div 10. CADor ps 29, 12; 126, 5. PS-EUCH gen 3. ISID-H quaest. MAX-T serm 46. NOV trin 22. OROS ap 16, 11. PS-OR tract 5. PATR conf 4, 15. VIGIL-T Arr 1, 11 und 2, 29. PS-VIGIL Arr 2, 9. AU serm (dub.) 380, 5 (om *et*); tr Io 10, 11 (hat *dedit*); serm 336, 3/3: *propter quod eum Deus exaltavit, et dedit illi*. HI ep 65, 9 und tr ps (Morin): *dedit*.

13. In Festivitate S. Pauli: Gal. 2, 8f.

| | |
|---|--|
| Qui operatus est Petro in apostolatu, operatus est et mihi inter gentes | 8. Qui enim operatus est Petro in apostolatum circumcisionis, operatus est et mihi inter gentes, |
| et cognoverunt gratiam Dei, quae data est mihi. | 9. et cum cognovissent gratiam quae data est mihi. |

Zu Vs. 8: U. L. kommen am nächsten: PS-CADOR cant: om *enim*. LUCUL Hebr 17: *Qui operatus est Petro in apostolatu circumcisionis, enim* fehlt außerdem Virin Gal 1. *cognoverunt* ist Anpassung.

Zu Vs. 9 vgl. COD d, e, f, g, r, z. AM Iob 1, 5/13. AMster Gal: *et scientes gratiam Dei, quae data est mihi*. AU ep 140, 36; ps 74, 6; Gal 12; qu ev 2, 40 CAian inst. 7, 17/4: *et cum vidissent gratiam Dei, quae data est mihi*. PS-CADOR cant. EPIPH in cant 83. PS-EUCH III reg 3, 20. HI Ezech 12, 40; Gal 1, 2; Ier 1, 12; Helvid 13: *et cognita gratia*. PS-HI Gal 2; Iob 7; Rom 1. JUSTUS cant 64: *cum cognovissent gratiam Dei*. LUCUL Mt 1. MAX-T cap ev 15. PS-PROSP prom 2, 2/4. THEOD-M ep min: *et cognoscentes gratiam*. TERT Marc 5, 3. VEREC cant 6, 6. Virin-A Gal 1: *et cognita gratia*.

1 Cor. 15, 10.

| | |
|--------------------------------------|---|
| Gratia Dei in me vacua non fuit, sed | Gratia eius in me vacua non fuit, (sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem) |
| gratia eius semper in me manet. | sed gratia Dei mecum. |

sed gratia eius semper in me manet ist nicht zu belegen. HI kommt an zwei Stellen beim Zitieren unseres Schriftverses unserer Lesung am nächsten: Iov 2, 23 und Ier 3, 22: *sed gratia Dei, quae in me est*; ep 18 b 2: *quia gratia eius, qui in me est, non fuit vacua*. ENNOD ep 2, 19: *abundantius omnibus laboravi et gratia dei in me egena non fuit*.

14. Dedicatio Basilicae S. Mariae ad Martyres.

Locus iste a deo factus est, inaestimabile sacramentum, inreprehensibilis est.

Deus cui adstat angelorum chorus, exaudi preces servorum tuorum.

Dieser Gradualtext ist der einzige nicht biblische; es liegt hier eine freie Komposition vor, die aber wohl sehr alt ist. (Heute wird dieser Text im Graduale des Kirchweihfestes gesungen.)

Schuster, *Lib. Sacr.* I 106 Anm.: Im allgemeinen nimmt man an, daß der Vers: 'Locus iste a Deo factus est' (für die Weihe der Basilika S. Mariae ad Martyr.) der nachgregorianischen Zeit entstammt. Diese Annahme stößt jedoch auf große Schwierigkeiten. Möglicherweise wurde der Versus für die Weihe einer christlichen Kirche komponiert, die von den Händen der Gläubigen erbaut war, später aber für S. Maria ad Martyres (einen ehemals heidn. Tempel) verwendet." Vgl. ebd. I S. 165: Sch. führt eine Antiphon aus dem gallikanischen Ritus an, die Anklänge an unseren Text aufweist: „Die Fundamente dieses Tempels zu Ehren seiner Weisheit hat Gott selbst gelegt (a deo factus est), ... wenn Stürme brausen und Fluten kommen, so vermögen sie nichts gegen dieses Haus, weil es auf Felsengrund gebaut ist.“

exaudi preces servorum tuorum stimmt genau überein in Text und Melodie mit dem 2. Graduale von Quat. Temp. Quadrag.; wohl sicher aber dürfte der Text aus Eccli 36, 18 stammen, wo jedoch statt *preces* nur *orationes* vorkommt.

Offertorien.

1. Fer. VI p. Pascha: Ex. 12, 14.

Erit vobis hic dies memorialis, (allel.) et diem festum celebrabitis solemnem Domino in progenies vestras legitimum sempiternum diem (allel.).

Ex 12, 14: *Et erit dies hic vobis memorabilis et solemnis et diem festum agetis eum Domino in progenies vestras legitimum sempiternum, diem festum agetis illum.* AM ep 23, 19. *et solemnis* ist bei AM Zutat. Leider ist kein Beleg aus einem altlat. Codex vorhanden; doch liegt wörtliche Übersetzung der LXX vor. — Vgl. AU qu hept 2, 43; HI Orig hom 14, 16: t; Vg.: *Habetis autem hunc diem in monumentum et celebrabitis eum solemnem Domino in generationibus vestris cultu sempiterno.*

1. Versikel zum Offertorium: Exod. 14, 13 f.

Dixit Moyses ad populum: bono animo estote et veniet vobis salus a Domino Deo et pugnabit pro vobis.

Ex 14, 13: *et dixit Moyses ad populum, fideite state et cernite salutem quae a Domino est.* CY fort 7.

. . . *confidite et state et uidete salutem quae est a Domino.* AU qu hept 2, 51.

Bono animo estote ist ausgezeichnete altlat. Übersetzung von *thagoëire*.

Ex 14, 14: . . . *Dominus pro vobis pugnabit.* CY fort 7.

. . . *Dominus pugnabit pro vobis.* HI ep 78, 7; PAUL-N ep 38, 4; VEREC cant 2, 31.

Der Text ist demnach sicher altlateinisch mit einigen Auslassungen; frei ist die Wendung *et ueniet vobis*.

Vg.: *Et ait Dominus ad populum: Nolite timere state et videte magnalia Domini quae facturus est hodie . . . Dominus pugnabit pro vobis, et vos tacebitis.*

2. Versikel: Exod. 13, 3.

In mente habete diem istum in quo existis de terra Aegypti, de domo servitutis, in manu enim potenti liberavit vos dominus.

Et ait Moyses: Mementote diei huius in qua egressi estis de Aegypto et de domo servitutis, quoniam in manu forti eduxit vos Dominus de loco isto: ut non comedatis fermentatum panem.

Ex 13, 3: *Et dixit Moyses ad populum: In mente habete diem hunc in quo existis de terra Aegypti de domo servitutis, in manu potenti eduxit nos Dominus hinc, et non edetur fermentum.* MONAC.

in manu enim forti: PS-AM mans 2.

2. Dom. XII p. Pentec. und Fer. V post. Dom. II in Quadr.: Ex. 32, 11 f.

Precatus est Moyses in conspectu Domini Dei sui et dixit: quare Domine irasceris in populo tuo?

11. Moyses autem orabat Dominum Deum suum dicens: irascitur furor tuus contra populum tuum.

12. Parce irae animae tuae.

12. . . . quiescat ira tua . . .

Ex 32, 11: *Et precatus est Moyses in conspectu Domini Dei sui et dixit: quare Domine ira irasceris in populum tuum.* LUGD.

Et precatus est Moyses Dominum dm suum: Ut quid Domine animo irasceris in populum tuum. MONAC.

Et precatus est Moyses in conspectu Domini Dei sui: quare Domine irasceris ira in populum tuum. PAC ep 3, 23.

Vgl. VEREC cant 2, 26.

Ex 32, 12: *parce ab ira furoris tui.* LUGD.

desine ab ira animositatis tuae. MONAC.

Vgl. CAdor ps 89, 13 und VEREC cant 2, 26.

Forts. des Off.: Ex. 32, 13 und 13, 5 (bzw. die nachstehend angeführten Stellen).

(32, 13) *Memento Abraham, Isaac et Iacob, quibus iurasti dare terram.*
(13, 5) *fluentem lac et mel.*

Ex 32, 13: *memoratus Abrahe et Isac et Iacob, famulorum tuorum quibus iurasti per te ipso.* LUGD. Vg. bietet völlig anderen Text.

Ex 13, 5: *quam iurauit Dominus patribus tuis dare tibi, terram fluentem lac et mel.* MONAC.

Ex 3, 8: *in terram fluentem lac et mel.* LUGD; AU qu hept 2, 4.
dabo vobis terram fluentem lac et mel. MAX-T serm 69.
Für *fluentem lac et mel* bei sonst anderer Konstruktion noch viele Zeugen.

Ex 33, 3: = Ex 3, 8: LUGD; AU hept 2, 150; BARN 6, 10.

Lev 20, 24: *terram fluentem lac et mel.* WIRC.

Num 13, 28: *terra profluens lac et mel.* LUGD.

terram proluentem mel et lac. AM ps 118 serm 5, 18.

Num 14, 8: *terram quae est affluens lac et mel.* LUGD.

in terram fluentem lac et mel. AM sp 1. 3, 8/53.

terram fluentem lac et mel. PS-ORIG tr 11.

Num 16, 13: *de terra Aegypti fluente lac et melle.* LUGD.

in terram fluentem lac et mel. AU hept 4, 26.

Num 16, 14: *in terram fluentem lac et mel.* LUGD, ebenso AU hept 4, 26.

Deut 6, 3: *ut daret tibi terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 11, 9: *dare eis terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 26, 9: *et dedit nobis terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 26, 10: *terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 26, 15: *dare nobis terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 27, 3: *terram fluentem lac et mel.* LUGD.

Deut 31, 20: *terram fluentem lac et mel.* LUGD. WIRC. MONAC.

Ios 5, 6: *terram fluentem lac et mel.* LUGD. AU qu hept 6, 6.

Eccli 46, 10: *in terram, quae manat lac et mel* (= Vg.). AMIAT.

Ier 11, 5: *dare illis terram fluentem lac et mel.* HI Or Ier hom 9, 3.

Ier 32, 22: Keine altlat. Belege vorhanden.

Ez 20, 6: *terram fluentem lac et mel.* Fragm. Sangall.

Ez 20, 15: *terram fluentem lac et mel.* Fragm. Turic.

An allen diesen Stellen, an denen also die Vetus latina einmütig (bis auf die Stelle zu Num 16, 13 im LUGD) *fluentem lac et mel* überliefert, hat die Vg. *lacte et melle manantem*; nur in dem von HI nicht übersetzten Eccli 46, 10 steht *quae manat lac et mel*.

Forts. des Off.: Ex. 32, 14.

Et placatus factus est Dominus de malignitate, quam dixit facere populo suo.

Et propitius factus est Dominus de malignitate, quam dixerat dominus populo suo facere. LUGD.

Placatus est Dominus de malitia quam dixit facere populo suo. MONAC.

Et propitiatus est dominus de malitia, quam dixit facere populo suo. AU qu hept 2, 143; ep 3, 23.

Et propitius factus est dominus de malignitate, quam dixerat facere populo suo. PAC ep 3, 23.

U. L. stimmt am besten mit der des LUGD und des PAC überein; alle angeführten Lesungen, die aus der LXX flossen, gehen auf einen in den Hs. A und F erhaltenen erweiterten Text zurück. *Placatus* scheint wie in MONAC aus Vg. eingedrungen.

Vg.: *Placatusque est Dominus, ne faceret malum, quod locutus fuerat adversus populum suum.*

1. Versikel: Ex. 33, 17.

Dixit Dominus ad Moysen: invenisti gratiam in conspectu meo et scio te prae omnibus.

Dixit autem Dominus ad Moysen: et verbum istud quod locutus es faciam: invenisti enim gratiam coram me et teipsum novi ex nomine.

Ex 33, 17: *Et dixit Dominus ad Moysen: invenisti enim gratiam in conspectu meo et scio te prae omnibus.* LUGD.

invenisti enim gratiam in conspectu meo et scio te prae omnibus. WIRC.

invenisti enim gratiam in conspectu meo et scio te prae omnibus.

AU gen litt 12, 27; PS-AU hypomn 3, 12/24.

scio te prae omnibus. AU ps 118 serm 31, 8; qu hept 2, 152. Vgl. AU qu hept 2, 154; TERT Marc 4, 22.

2. Versikel: Ex. 34, 8.

Et festinans Moyses inclinavit se in terram et adoravit.

Ex 34, 8: *Et festinans Moyses in terram procidens adoravit Deum.* LUGD.

Et festinans Moyses inclinans in terram adoravit. WIRC.

Vg.: *Festinansque Moyses curvatus est pronus in terram et adorans.*

Forts.: Ex. 34, 17 bzw. Num. 14, 18.

dicens: scio quia misericors es in milibus auferens iniquitatem et peccata.

Dicens: Dominus patiens et multae misericordiae auferens iniquitatem et scelera.

Ex 34, 7: *faciens misericordia in milia.* LUGD.

faciens misericordiam in milia. WIRC; FULG-R rem 1, 7.

misericordiam in multa millia. HI Ez 6, 18.

misericordiam in millia. IR 4, 20/8.

Num 14, 18: *auferens iniquitates... et peccata.* Cod Constant Glossae H 7—9.

misericors auferens iniquitatem... peccata. LUGD.

Vgl. für Num 14, 18: AU c Iul op imp 3, 16; 21. HI ep 130, 8; Pel 1, 35; PS-PROSP prom 2, 9/17.

3. Versikel: Ex. 16, 9 f.

Dixit Moyses et Aaron ad omnem synagogam filiorum Israhel: Accedite ante Deum, maiestas Domini apparuit in nube et exaudivit murmurationem vestram in tempore.

9. Dixit quoque Moyses ad Aaron: dic universae congregationi filiorum Israhel: Accedite coram Domino, audivit enim murmur vestrum.

10. Cumque loqueretur Aaron ad om-
nem coetum filiorum Israel, re-
spexerunt ad solitudinem et ecce
gloria Domini apparuit in nube.

Dieser letzte Vers des Offertorius ist eine freie Kombination aus Ex 16, 9 und 10 nach der altlat. Übersetzung, wie ein Vergleich mit den folgenden Belegen und der LXX zeigt.

Ex 16, 9: *Accedite ante Deum, exaudivit enim murmur vestrum.* AU loc 2, 83. *Maestas Domini* wie U. L. (Vg.: *gloria Domini*) findet sich AU trin 2, 14/24.

Ex 16, 10: *Exaudivit murmurationem v.* ist in Ex 16, 10 nicht belegt bei den Altlateinern, jedoch in Ex 16, 7 bei AU loc 2, 82 (Vg.: *aud. enim murmur v.*), ferner in Ex 16, 8 bei AU qu hept 2, 59 (*exaudivit dns murmurationem v.*), PS-AU spec 77 (*murmuratio v.*) und spec 115 (*audivit dns murmurationem v.*); hier auch die Vg.: *quod audierit dns murmurationes v.*

In den beiden genannten Versen ist dasselbe Wort *γογγυσμός* mit *murmuratio* gegeben, das in 16, 9 mit *murmur* übersetzt wird. Es dürften deshalb auch die beiden Verse 16, 7 f. den Liturgen bei Formulierung des Textes beeinflusst haben.

3. Fer. V p. Pascha.

In die solemnitis vestrae, dicit Dominus, inducam vos in terram fluentem lac et mel (allel.).

1. Versikel: Audi popule meus et loquar Israhel, si me audieris, dabo vobis desideria cordis vestri.

2. Versikel: Non adorabitis Deum alienum, quia ego sum Dominus Deus vester, qui eduxi vos de terra Aegypti.

Freie Kompositionen aus Exodus. Zu *fluentem lac et mel* vgl. oben Nr. 2.

Die nähere Lokalisierung der einzelnen Textteile stellen die folgenden Blätter dar. Im folgenden werden für einige Offertoriumstexte die Belege ausführlicher gegeben, zugleich als Probe dafür, daß diese Form der Darstellung für alle vorgelegten Texte das Ideal wäre. Sie erwies sich bei diesen Offertorien durch die Art der freien Komposition aus ganz verschiedenen Schriftstellen als besonders notwendig.

| | |
|------------------------|--|
| Ps. 80, 4 | ἐν ἐδούμῳ ἡμέρᾳ ἐορτῆς ἡμῶν |
| Off. Fer. V p. Pascha: | in die solemnitis vestrae |
| COD CASIN | festiva die solemnitis |
| PSALT-MOZ | in die insignis () solemnitis vestrae |
| PSALT-ROM | in die insigni solemnitis vestrae |
| AM Hel 1, 1 | in die frequenti solemnitis vestrae |
| HI psalt iuxta Hébr | in die solemnitis nostrae. |

| | |
|-----------------------------|--|
| Ps. 80, 9 | ἀκούσον λαός μου καὶ λαλήσω σοι Ἰσραὴλ καὶ διαμαρτύρομαι ἐὰν ἀκούσης μου |
| Off. Fer. V p. Pascha V. 1. | audi popule meus et loquar Israhel |
| PSALT-AM | audi populus meus |
| PSALT-ANGLOSAX | audi populus meus |
| COD CASIN | audi populus meus |
| PSALT-MOZ | audi popule meus et loquar Israhel |
| PSALT-ROM | audi populus meus et loquar Israhel |
| PSALT-TIRON | audi populus meus |
| Cod VERON | audi populus meus et loquar |
| ARNOB-J ps | audi populus meus |
| | et testificabor tibi |
| | et testificabor tibi |
| | et testor tibi Israel |
| | et testificabor tibi Israhel |
| | et testificabor tibi Israhel |
| | et testabor te Israel |
| | et testificabor tibi Israhel |
| | et testabor te Israel |

si me audieris
si me exaudies
si enim audieris me
si me audieris
si me audieris
si me audieris
si me audieris
si me audieris

| | | | | |
|--------------------|----------------------------------|-----------------------------|---------------|----------|
| AU ps 80, 12 | audi populus meus et loquar | et testificabor tibi | | |
| ps 80, 13 | | | israel si me | audieris |
| ps 80, 14 | | | si me | audieris |
| trin 3, 10/20 | audi populus meus et loquar tibi | israel et testificabor tibi | | |
| PS-AU spec 44 | audi populus meus et loquar | israel et testificabor tibi | israel si me | audieris |
| Cador ps 80, 8 | audi populus meus et loquar | israel et testificabor tibi | israel si me | audieris |
| EUCH instr I | | | israhel si me | audias |
| FULG-R Fab frg. 19 | | | israhel si me | audieris |
| PS-FULG-R praed 11 | audi popule meus et loquar | israel et testificabor tibi | | |
| HI tract. ps | audi populus " | et testificabor te | israhel si me | audias |
| PS-HI ep 17, 2 | | | israhel si me | audieris |

| | | |
|---|--|--|
| Ps. 80, 13: | κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν καρδιῶν | |
| Off. Fer. V p. Pasch. | desideria cordis vestri | |
| PSALT-AM; PSALT-Anglosax; PSALT-MOZ, PSALT-ROM; PSALT-TIRON; ARNOB-J ps | desideria | |
| | cordis eorum | |
| PS-AU spec 29 | desideria cordis illorum | |
| Cador ps 80, 11 | desiderium cordis eorum | |
| PS-EUCH gen 2 | desiderium carnis eorum | |
| PS-EUCH hom 3; FULG-R | rem 2, 13, PS-FULG-R praed 11; HI tract. ps (Morin); PS-HI Job 39, PS-HI | |
| Rom 1 | desideria cordis eorum | |

| | | |
|--------------------------|---|--|
| Ex. 13, 5 | ἡνίκα ἐὰν εἰσαγάγῃ σε Κύριος ὁ θεός σου εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι | |
| Off. in Fer. V p. Pascha | inducam vos in terram fluentem lac et mel | |
| MONAC | cum induxerit te Dñs. Ds. tuus in terram . . . | |
| | terram fluentem lac et mel . . . | |
| Vg. | cumque introduxerit te Dominus . . . terram fluentem lacte et melle . . . | |

| | | |
|-----------------------|---|----------------------------------|
| Ex. 20, 5 | οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ, μὴ λατρεύσης αὐτοῖς, ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ θεός σου. | |
| Off. Fer. V p. Pascha | non adorabitis deum alienum | quia ego sum Dominus Deus vester |
| MONAC | non adorabitis eos | |
| PS-AM 42 mans 28 | | ego sum Dominus Deus tuus |
| AU Adim 7 | | ego sum Dominus Deus |
| fid et op 11, 17 | non adorabis ea | |
| qu hept 2, 71 | non adorabis eis | |
| spec 1 | non adorabis ea | |
| trin 1, 1/2 | | ego sum Deus (zelans) |
| PS-AU spec 44 | non adorabitis eos | ego sum Dominus Deus vester |
| FULG-R ep 8, 4/9 | non adorabis ea | ego enim sum Dominus Deus tuus |
| FULG-R rem 1, 7 | | ego sum Dominus Deus tuus |
| HI Eph 3, 6 | non adorabis ea | ego enim sum Dominus Deus tuus |
| Ezech 6, 18 | | ego sum Dominus Deus tuus |
| IR 1, 29/4 | | ego sum Dominus Zelator |
| PRIMIN dicta 22 | non adorabis ea | |
| TERT Marc 2, 22 | non adorabitis ea | |
| scorp 2 | non adorabis ea | ego enim dominus Deus tuus |
| Vg. | non adorabis ea | ego sum dominus Deus tuus |

| | | |
|---------------------------|---------------------------------------|------------|
| Ex. 20, 3 | οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ | |
| Off. Fer. V p. Pascha V 2 | non adorabitis Deum alienum | |
| MONAC | non erunt tibi dii alii | praeter me |
| AMBST Eph | non sint tibi dii alii | praeter me |
| Rom | non erunt tibi dii alii | praeter me |
| AU ps 77, 34 | non erunt tibi dii alii | praeter me |
| spec 1 | non habebis deos alienos | coram me |
| PS-AU test 7, 1 | non sint tibi dii alii | praeter me |
| CY Dem 6 | non erunt tibi dii alii | absque me |
| HI Eph 3, 6 | non erunt tibi dii alii | praeter me |
| Is 13, 45 | non erunt tibi dii alieni | absque me |
| Os 3, 10 | non erunt tibi dii alii | absque me |
| PASSIO-Ignat | non erunt tibi dii alii | praeter me |
| mart Latin 11, 3 | | |
| Ignat mart. Vat. | non erunt tibi dii alieni | praeter me |
| PRISCIL tract 2, 47 | non erunt tibi dii alii | praeter me |

| | |
|-----------------|--------------------------------------|
| Vgl.: Ex 34, 14 | οὐ γὰρ μὴ προσκυνήσητε θεοῖς ἐτέροις |
| LUGD | non enim adorabitis deos alienos |
| WIRC | non enim adorabitis deos alienos |
| AU Adim 11 | ne adoraveritis deos alienos |
| spec 1 | noli adorare deum alienum |
| PS-AU spec 44 | non enim adorabitis deo alio |

| | |
|---------------------------|----------------------------------|
| Ps. 80, 10 | οὐδὲ προσκυνήσεις θεῶν ἄλλοτρίων |
| Off. Fer. V p. Pascha V 2 | non adorabitis Deum alienum |
| PSALT-AM | neque adorabis Deum alienum |
| COD CASIN | neque adorabis deo alieno |
| PSALT-MOZ | nec adorabis deos alienos |
| COD VERON | nec adorabis deum alienum |
| AU spec 6 | et non adores deum peregrinum |
| PS-AU spec 44 | nec adorabis deo alieno |
| CAian Nest 5, 9/4 | nec adorabis deum alienum |
| Cador ps 80, 8 | neque adorabis deum alienum |
| HI tract ps (Morin) | nec adorabis deum alienum |
| PS-HIL A tract | non adorabis deos alienos |
| IR 3 6/3 | Deos alienos non sectabimini |

| | |
|---------------------------|---|
| Ex. 20, 2 | Εγώ εἰμι Κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου |
| Off. Fer. V p. Pascha V 2 | quia ego sum Dominus Deus vester qui eduxi vos de terra Aegypti |
| MONAC | ego sum Dominus Deus qui eduxi te de terra Aegypti |
| AMster Rom | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de Aegypto |
| PS-AU spec 44 | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de Aegypto |
| FULG-R ep 8, 4/9 | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |
| HI Orig Ezech hom 11, 4 | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |
| Os 3, 10 | ego sum Dominus Deus tuus |
| PRISCIL tract 2, 47 | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te |
| PS-PROSP prom 1, 36/49 | ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |
| TERT scorp 2 | ego sum (—) deus deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |

| | |
|-------------------------|---|
| Vgl.: Ps. 80, 11 | ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ θεός σου ὁ ἀναγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου |
| PSALT-AM | ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |
| COD CASIN | ego enim sum Dominus Deus tuus qui produxi te a terra Aegypti |
| PSALT-ROM | ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |
| COD VERON | ego autem sum Dominus Deus tuus qui te eduxi de terra Aegypti |
| AU ps 80, 15 | ego enim sum Dominus Deus tuus qui te eduxi de terra Aegypti |
| spec 6 | ego sum Dominus Deus tuus |
| PS-AU spec 44 | ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi de terra Aegypti |
| Cador ps 80, 9; PS-FULG | praed 11; HI psalt iuxta Hebr ego enim sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti |

3. Versikel: I. Petr. 2, 9.

Populus acquisitionis adnuntiate virtutes eius (allel.), qui vos de tenebris vocavit in admirabile lumen suum (allel.).

Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis: ut virtutes eius annuntietis, qui de tenebris vocavit vos in admirabile lumen suum.

S. unten bei den Communiones den gleichen Text.

4. Dom. XVIII p. Pentec.

Sanctificavit Moyses altare Domino offerens super illud holocausta et immolans victimas; fecit sacrificium vespertinum in odorem suavitatis Domino Deo in conspectu filiorum Israel.

Dieses Offertorium mit seinen Versikeln ist eine freie Komposition von Exodusstellen.

| | |
|--|---|
| Ex. 29, 36 Off LUGD Vg. | καὶ χρίσεις αὐτὸ ὥστε ἀγιάσαι αὐτό. Sanctificavit Moyses altare Domino Sanctifices eum (i. e. altare) unges illud in sanctificationem |
| Ex. 40, 9 LUGD; WIRC MONAC Vg. | καὶ ἀγιάσεις τὸ θυσιαστήριον καὶ ἔσται τὸ θυσιαστήριον ἅγιον τῶν ἁγίων et sanctificabis illud (i. e. tabernaculum) et sancies illud unges tabernaculum . . . , ut sanctificentur. |
| Levit 8, 11 LUGD WIRC Vg. | καὶ ἔραναν ἀπ' αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐπτάκις· καὶ ἔχρισεν τὸ θυσιαστήριον καὶ ἡγίασεν αὐτό et unxit altare septies et sanctificavit eum et sanctificavit illud Cumque sanctificans aspersisset altare septem vicibus, unxit illud . . . sancti- ficavit oleo |
| Ex. 24, 5 Off COD OTIOB AU qu hept 2, 98 Vg | καὶ ἀνήνεγκαν ὁλοκαυτώματα καὶ ἔθυσαν θυσίαν σωτηρίου τῷ θεῷ μοσχάρια offerens super illud holocausta et immolans victimas et adtulerunt holocaustomata et immolaverunt hostias salutare Domino vitulos et immolaverunt hostiam salutaris deo et obtulerunt holocausta immolaveruntque victimas pacificas Domino vitulos |
| Numeri 28, 6 Off LUGD Vg. | ὁλοκαυτώματα ἐνδελειχισμοῦ ἡ γενομένη ἐν τῷ ὄρει Σεινὰ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας Κυρίου. in odore suavitatis Domino Deo holocaustum instantia, quod factum est in monte Sina in odorem suavitatis Domino holocaustum iuge est quod obtulistis in monte Sinai in odorem suavissimum incensi Domini |
| Ex. 24, 17 Off COD OTIOB AM ps 43, 27 Vg. | . . . ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ in conspectu filiorum Israel coram filiis Israel coram filiis Israel. in conspectu filiorum Israel. |
| Off Ps 140 2: Daniel 9, 2: 4 Reg 16, 15: 1 Esdr 9, 4: 1 Esdr 9, 5: | fecit sacrificium vespertinum s. vesp. findet sich im A T fünfmal: elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum. in tempore sacrificii vespertini. offer holocaustum matutinum et sacrificium vespertinum. Sedebam tristis usque ad sacrificium vespertinum. In sacrificio vespertino surrexi de afflictione. |
| 1. Versikel: Locutus est Dominus ad Moysen dicens: ascende ad me in montem Sina et stabis super cacumen eius. Surgens Moyses ascendit in montem, ubi constituit ei Deus, et descendit ad eum Dominus in nube et astitit ante faciem eius. Videns Moyses procidens adoravit dicens: obsecro Domine, dimitte peccata populi tui. Et dixit ad eum Dominus: faciam secundum verbum tuum. | |
| Ex. 34, 1 Off LUGD WIRC AU qu hept 2, 154 qu hept 5, 15 | Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν . . . καὶ ἀνάβηθι πρὸς με εἰς τὸ ὄρος Locutus est Dominus ad Moysen dicens ascende ad me in montem Sina Et dixit Dominus ad Moysen et ascende ad me in montem Sina Et dixit Dominus ad Moysen et ascende ad me in montem Et dixit Dominus ad Moysen Et dixit Dominus ad Moysen et ascende ad me in montem |

| | | | |
|--|----------------|--|---|
| EUCH form 9 Vg. | Et dixit om | Dominus ad Moſen | |
| Ex. 34, 2 LUGD WIRC Vg. | | | καὶ ἀναβήσῃ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινά et ascende in monte Sina et ascendes mane in monte Sina et ascendas statim in montem Sinai |
| Ex. 34, 2 Off LUGD WIRC HI Ezech 1, 2; Gal 2, 5 HI Heb 2, 3 HIL ps 133, 2 Vg. | | καὶ στήσῃ μοι ἐκεῖ ἐπ' ἄκρου τοῦ ὄρους et stabis super cacumen eius et stabis mihi ibi in cacumine montis et stabis ibi in cacumine montis tu vero hic sta mecum tu autem hic sta mecum tu autem sta hic mecum stabisque mecum super verticem montis | |
| Ex. 34, 4 Off LUGD Vg. | | καὶ ὁρθώσας Μωυσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τὸ Σινά, καθότι συνέταξεν αὐτῷ K. Surgens Et mane vigilans et de nocte consurgens | Moyses ascendit in montem ubi constituit ei Deus Moyses ascendit in montem Sina, sicut constituit ei Dominus ascendit in montem Sinai, sicut praeceperat ei Dominus |
| Ex. 34, 5 Off in Dom 18 p Pent V 1 LUGD WIRC HI Ezech 6, 18 Vg. | | καὶ κατέβη Κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ et descendit ad eum Dominus in nube et astitit et descendit Dominus in nube et astitit ei ibi et descendit Dominus in nube et astitit ei ibi et descendit Dominus in nube et astitit iuxta Moysen cumque descendisset Dominus per nubem stetit Moyses cum eo | |
| Ex. 34, 6 Off in Dom 18 p Pent V 1 LUGD, WIRC HI Ezech 6, 18 Vg. | | καὶ παρήλθεν Κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ ante faciem eius et transiit Dominus ante faciem illius et transiit Dominus ante faciem eius quo transeunte coram eo | |
| Ex. 34, 8 Off LUGD WIRC Vg. | | καὶ σπεύσας Μωσῆς κύψας ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν videns Moyses procidens adoravit et festinans Moyses in terram procidens adoravit Deum et festinans Moyses inclinans in terram adoravit festinusque Moyses curvatus est pronus in terram et adorans | |
| Ex. 34, 9 Off LUGD WIRC Vg. | | καὶ εἶπεν Εἰ εὖρηκα χάριν ἐνώπιόν σου . . . καὶ ἀφελεῖς σὺ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν dicens obsecro Domine dimitte peccata populi tui et dixit si inveni gratiam in conspectu tuo et auferes et dixit si inveni gratiam in conspectu tuo tu peccata et iniquitates nostras et auferas tu iniquitates nostras et peccata nostra ait si inveni gratiam in conspectu tuo Domine, obsecro . . . et auferas iniquitates nostras atque peccata | |
| Vgl. Num. 14, 19 LUGD Vg. | | ἄφες τὴν ἀμαρτίαν τῷ λαῷ τούτῳ κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου ἄφες = et nunc A codd. (Armenisch) τοῦ λαοῦ τούτου F ^b B ^{nl} (+ ei) [Bohairic]: populo tuo (s. populi tui) A Et nunc Domine, remittet peccatum hoc populo huic secundum magnam misericordiam tuam Dimitte obsecro peccatum populo huius secundum magnitudinem misericordiae tuae | |

| | |
|--------------------------|--|
| Ex. 33, 17 | καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωυσήν Καὶ τοῦτόν σοι τὸν λόγον ὃν ἐβόηκας ποιήσω |
| Off | et dixit ad eum Dominus faciam secundum verbum tuum |
| LUGD; WIRC | et dixit Dominus ad Moysen et hoc tibi verbum quod dixisti faciam |
| AU qu hept 2, 154; PS-AU | hypomn 3, 12/24 et hoc tibi verbum quod dixisti faciam |
| TERT Marc 4, 22 | et hunc sermonem quem dixisti faciam tibi |
| Vg. | Dixit autem Dominus ad Moysen et verbum istud, quod locutus es, faciam |
| Vgl. Num 14, 20 | καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς Μωυσήν Ἰλαεὺς αὐτοῖς εἰμὶ κατὰ τὸ ὄημά σου |
| LUGD | et dixit Dominus ad Moysen propitius illis sum secundum verbum tuum |
| Vg. | dixitque Dominus dimissi iuxta verbum tuum |

2. Versikel: Oravit Moyses Dominum et dixit: Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi te ipsum manifeste ut videam te. Et locutus est ad eum Dominus dicens: non enim videbit me homo et vivere potest, sed esto super altitudinem lapidis et protegam te dextera mea, donec pertranseam. Dum pertransiero, auferam manum meam et tunc videbis gloriam meam¹, facies autem mea non videbitur tibi, quia ego sum Deus ostendens mirabilia in terra.

| | |
|---|---|
| Ex. 33, 13 | εἰ ὅν ἐβόηκα χάριν ἐναντίον σου ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἴδω σε . . . |
| Off | si inveni gratiam in conspectu tuo ostende mihi te ipsum manifeste ut videam te |
| LUGD | si ergo inveni gratiam in conspectu tuo ostende mihi te ipsum manifeste ut videam te |
| AU gen litt 12, 27 | si ergo inveni gratiam in conspectu tuo ostende mihi temetipsum manifeste ut videam te |
| AU civ 10, 13 | si inveni gratiam ante te ostende mihi temetipsum scienter ut videam te |
| An den anderen Stellen der Väter nur kleine Abweichungen. | |
| Vg. | Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam |

| | |
|--|--|
| Ex. 33, 20 | οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται |
| Off | non enim videbit me homo et vivere potest |
| LUGD; WIRC | non enim videbit homo faciem meam, et vivet |
| AM mort 11, 49 | quis enim videbit vultum meum et vivet |
| Bei den Vätern sind nur kleine Abweichungen. | |

| | |
|-------------|------------------------------------|
| Exod 33, 21 | στήσῃ ἐπὶ τῆς πέτρας |
| Off | sed esto super altitudinem lapidis |
| LUGD; WIRC | et stabis super petram |
| IR 4, 20/9 | sta in loco alto petrae |
| Vg. | et stabis super petram |

| | | | |
|----------------------|--|----------|----------------|
| | | ὥς (F) | |
| Ex. 33, 22 | καὶ σκεπάσω τῇ χειρὶ μου ἐπὶ σέ ἕως ἃν παρέλθω | | |
| Off | et protegam te dextera mea | donec | pertranseam |
| LUGD | et tegam de manu mea | super te | donec transeam |
| Wirc | et protegam te manu mea | donec | transeam |
| AM ps 43, 89 | et operiam te manu mea | donec | transeam |
| spir s 3, 5/33 | et protegam manum meam | super te | |
| AU gen litt 12, 27 | et tegam manu mea | super te | donec transeam |
| ps 138, 8 | et ponam manum meam | super te | |
| LEO-M serm app 20, 3 | et protegam te dextera mea | donec | pertranseam |
| Vg. | et protegam dextera mea | donec | transeam |

¹ Vgl. Is. 6, 1, wo das hebr. שִׁוְיוֹ (seine Schleppen; Vg. = ea quae sub ipso erant) mit τῆς δόξης αὐτοῦ gegeben ist (καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ) Vgl. Is. 6, 3.

| | | | | |
|--------------------|--|---|--------|------|
| Ex. 33, 23 | καὶ ἀφελῶ τὴν χεῖρα, καὶ τότε ὄρη τὰ ὀπίσω μου τὸ δε προσωπόν μου οὐκ ὁφθήσεται σοι | | | |
| Off | auferam manum meam et tunc videbis gloriam | meam | facies | |
| LUGD | et auferam manum | et tunc videbis posteriora mea | facies | tibi |
| WIRC | et auferam manum | et tunc videbis posteriora mea | facies | tibi |
| AM ps 43, 89 | et tollam manum meam et tunc videbis posteriora mea | faciem | | tibi |
| AU gen litt 12, 27 | et auferam manum | et tunc videbis posteriora mea nam facies | | tibi |
| | | autem mea non adparebit | | tibi |

Die weiteren Väterstellen zeigen nur unwesentliche Verschiedenheiten.

Videbis gloriam meam. Die LXX hat: τὰ ὀπίσω μου; nur die Liturgie hat *gloria*, wohl durch die Erklärungen der Väter zu dieser Stelle beeinflusst. Leo d. Gr. z. B. deutet die *posteriora* auf die Menschheit Christi im Gegensatz zur Gottheit, die er mit der *facies* gleichstellt. Die Menschheit des Herrn aber offenbart uns die δόξα Κυρίου.

| | |
|-------------------|---|
| Ex. 34. 10 | τὰ ἔργα Κυρίου ὅτι θαυμαστά ἐστίν, ἃ ἐγὼ ποιήσω σοι |
| Off | quia ego sum Deus ostendens mirabilia in terra |
| LUGD; WIRC | opera Domini quia mirabilia sunt quae ego faciam tibi |
| AU qu hept 2, 156 | coram omni populo tuo faciam gloriosa |
| Vg. | opus Domini terribile quod facturum sum |

Anklänge bieten noch folgende Schriftstellen:

| | |
|-------------------|----------------------------------|
| Ex. 15. 11 | θαυμαστά ἐν δόξαις, ποιῶν τέρατα |
| Iosue 3, 5 | ποιήσῃ κύριος ἐν ὑμῖν θαυμαστά |
| Ps 97, 1 | θαυμαστά ἐποίησεν κύριος |
| Ps 105, 22 | θαυμαστά ἐν γῇ Χάμ |
| Iesu Sirach 11, 4 | θαυμαστά τὰ ἔργα κυρίου |

5. In Dedicatione ecclesiae: I. Paral. 29, 17 f.

Domine Deus

in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa et populum tuum, qui repertus est, vidi cum ingenti gaudio:

Deus Israel, custodi hanc voluntatem.

Scio Deus meus quod probes corda et simplicitatem diligas unde et ego in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa haec:

et populum tuum, qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria.

Domine Deus Abraham, Isaac et Israel custodi in aeternum hanc voluntatem cordis eorum.

Zur Ergründung der liturgischen Textgestalt fehlen jedwede Belege.

1. Versikel: II. Paral. 7, 1; 3.

Maiestas Domini aedificavit templum:

videbant omnes filii Israhel gloriam Domini descendentem super domum et adoraverunt et collaudaverunt dominum dicentes:

1. Maiestas Domini implevit domum.

3. Sed et omnes filii Israel videbant descendentem ignem, et gloriam Domini super domum . . . et . . . adoraverunt et laudaverunt Domini.

2. Versikel: II. Paral. 7,8; 11f.

Fecit Salomon solemnitatem in
tempore illo

et prosperatus est.

et apparuit ei Dominus Deus

(+ *Israhel* im Cod. Eins. 121).

8. Fecit ergo Salomon sollemnitatem
in tempore illo . . .

11. Complevitque Salomon domum
Domini . . . et prosperatus est.

12. apparuit autem ei Dominus
nocte . . .

6. In Festo Smae Trinitatis: Tob. 12,6.

Benedictus sit Deus pater unigeni-
tusque Dei filius sanctus quoque spi-
ritus, quia fecit nobiscum misERICOR-
diam suam.

Benedicite Deum . . . quia fecit
vobiscum misericordiam suam.

Vgl. den Introitus desselben Festes, dem die gleiche Stelle aus Tob. zu-
grunde liegt.

7. Dom. XXI post Pentec.: Iob 1,1; 2,7.

Vir erat in terra nomine Iob sim-
plex et rectus ac timens Deum, quem
satan petiit, ut temptaret, et data est
ei potestas a Domino in facultate et in
carne eius; perdiditque omnem sub-
stantiam ipsius et filios; carnem quo-
que eius gravi ulcere vulneravit.

1,1. Vir erat in terra Hus, nomine Iob.
Et erat vir ille simplex et rectus
ac timens Deum et recedens a
malo.

2,7. Egressus igitur satan a facie Do-
mini percussit Iob ulcere pes-
simo . . .

Quem satan petiit ist wahrscheinlich beeinflußt von Luc 22,31, wo unter den
Bezeugungen der Altlateiner an zwei Stellen neben *expostulavit*, *expetiit*, *postulavit*
u. dgl. auch *petiit* vorkommt. ARNOB-J ps 106 *petit*; AU serm dom 2,9/33.

1. Versikel: Iob 6,2f. Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram
merui et calamitas, quam patior [Vg.: + *in statera*. *Quasi arena maris*] haec
gravior appareret.

2. Versikel: Iob 6,11. Quae est enim fortitudo mea [Vg. om. *mea*] ut
sustineam aut quis finis meus ut patienter agam.

3. Versikel: Iob 6,12. Numquid [Vg.: *nec*] fortitudo lapidum fortitudo
mea aut [Vg.: *nec*] caro mea aenea est.

Numquid und *aut*: AM Iob 1,2/4; AU Iob 6 (nur *numquid*); HI Iob de Lagarde
1887 S. 200.

4. Versikel: Iob 7,7. Quoniam [Vg.: *Memento quia*] non revertetur oculus
meus, ut videam [Vg.: *videat*] bona.

8. In Vigilia S. Laurentii: Iob 16,18–20.

Oratio mea munda est, et ideo peto,
ut detur locus voci meae in coelo, quia
ibi est iudex meus et conscius meus
in excelso; ascendat ad Dominum de-
precatio mea.

18. Haec passus sum absque iniqui-
tate manus meae, cum haberem
mundas ad Deum preces . . .

19. neque inveniat in te locum latendi
clamor meus.

20. Ecce enim in coelo testis meus, et
consciis meus in excelsis.

Aus den nachfolgenden Stellen des LXX-Textes ergibt sich klar, daß eine
altlat. Übersetzung unserem Liturgietext zugrunde liegt, für die wir jedoch aus der

altlat. Bibelzitatliteratur, wie aus den am Schluß angeführten Zitaten hervorgeht, nur für einige Stückchen Belege beibringen können:

Oratio mea munda bezeugt bei AU perf 11, 25 und HI Iob de Lagarde 1887 S. 209.
ascendat ad Dominum deprecatio mea: HI Iob de Lagarde 1887 S. 207.

Versikel: Iob 23, 10—12.

| | |
|--|---|
| Probavit me Dominus sicut aurum: | 10. Ipse... probavit me quasi aurum |
| vias eius custodivi et a praeceptis eius | ... viam eius custodivi |
| non discessi. | 12. ... A mandatis labiorum eius non recessi... |

Aus den Bezeugungen der Lesarten: *Sicut aurum*: AU Iob 23 und HI Iob, aus dem Plural *vias* (LXX: ὁδοί) und dem das Einschließel der Vg. *labiorum* nicht kennenden *a praeceptis eius non discedam* bei HI Iob, bzw. AU perf 11, 27 (*a mandatis eius neque discedam*) geht hervor, daß wir es bei U. L. nicht mit einem Vg.-Text zu tun haben.

9. Feria IV Quattuor Temporum Adventus: Is. 35, 4.

Confortamini et iam [Vg. om *iam*] nolite timere, ecce enim deus noster retribuet iudicium [Vg.: *ecce Deus noster ultionem adducet retributionis*], ipse veniet et salvos nos faciet [Vg.: *Deus ipse veniet et salvabit nos*].

U. L. ist nachweisbar bei AU serm Mai 119, 15; PS-PROSP prom 3, 13/14. Alle anderen Väterzitate haben anderen Wortlaut.

1. Versikel: Is. 35, 5 f.

5. Tunc aperientur oculi caecorum et aures surdorum audient [Vg.: *patebunt*],

6. tunc ascendet [Vg.: *saliet*] claudus quasi cervus [Vg.: *sicut cervus claudus*] et clara [Vg.: *aperta*] erit lingua mutorum.

U. L. ist als ganzes in Hss. oder Väterzitaten nicht nachweisbar, wohl aber sind es einzelne Ausdrücke. *auris s. audient*: Cod. CRYPT; CY test 2, 7; PS-FULG serm 17; HIL ps 54, 8; IR 4, 33, 11; LACT inst 4, 15/14; LEO-M serm 54, 4; MAX-T Iud; NOV trin 9; PS-PROSP prom 3, 13/14; TERT Iud 9; ZACCH cons 2, 13.

Tunc ascendet cl. quasi cervus ist nicht nachweisbar. Die Stelle zeugt aber in zweifacher Hinsicht von bester Beobachtung: Nichts ist dem Lahmen so unmöglich wie das „Hinaufsteigen“. Gehen und unter Umständen in gewisser Beziehung „schnell gehen“ = *saliet* vermag er allenfalls noch. Wenn man auf einen Hirsch oder anderes Wild im Bergwald trifft, so springt er freilich davon = *saliet*, doch er flüchtet nach aufwärts, den Bergen zu = *ascendet*.

Clara erit l. m. ist nachweisbar: AM ps 48, 7; TERT Marc 4, 24. Als andere Ausdrücke kommen in Italazitaten gegenüber dem *aperta* der Vg. noch vor: *magna, plana, diserta*.

2. Versikel: Is. 7, 13 f.

Audite itaque [Vg.: *ergo*] domus david, non pusillum vobis certamen praestare hominibus quoniam domino praestatis [so nach Cod Eins 121 und Sang 339 gegenüber *dominus praestat* im Fragm Monac aus Cod 12036] certamen [Vg.: *numquid parum vobis est, molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?*]; propterea dabit vobis dominus signum [Vg.: *propter hoc dabit dominus ipse vobis signum*], ecce virgo in utero accipiet [Vg.: *ecce virgo concipiet*] et pariet et vocabitur nomen eius emmanuel.

U. L. ist ihrem ganzen Wortlaut nach nicht nachweisbar, jedoch sind es einzelne Teile. Unser *itaque* hat CY test 2, 9 und ep 10, 4. *Non pusillum vobis certamen cum hominibus, quoniam Deus praestat* (= Fragm. Monac.) *agonem*, also beinahe den vollständig genauen Wortlaut des zweiten Gliedes haben die Afrikaner

TERT Iud 9 und ZENO 2, 7/3. Ähnliche Versionen sind noch verschiedentlich nachzuweisen, so z. B.: *non pusillum vobis agonem praebere hominibus* (hier also ohne *cum*) *et quemadmodum dominus praestat agonem* IR 3, 21/4. *non pus. vobis certamen erit cum hominibus et ideo vos praestabitis certamen cum Deo* (hier also zweimal *certamen* wie U. L.) bei EUAGR alt 2, 2. Eine Verschmelzung mit dem Wortlaut der Vg. bringt AU coll Max 9, 14: *Numquid modicum est vobis certamen praestare hominibus et quomodo Domino praestabitis certamen* und HI Orig Is hom 2, 1: *Numquid modicum vobis praestare certamen* (Inversion!) *hominibus* (wiederum ohne *cum*) *et quomodo Domino praestatis certamen* (wiederum beide Male *certamen*) entgegen seinem reinen Vg.-Zitat zu Is 3, 7.

U. L. *propterea dabit vobis dns signum* ist nachzuweisen: in derselben Fassung bei TERT Marc 3, 13; mit der Erweiterung *ipse signum* auch bei TERT carn 23; bei HI Is. 3, 7 mit diesem *ipse* und einer Inversion: *Propterea d. D. ipse vobis signum*; ohne *ipse*, aber mit der Inversion HI Is 18, 66.

Sehr beachtenswert ist auch: *Ecce virgo in utero accipiet*. Entgegen der Vg.-Fassung ist dies nachweisbar in vielen Zitaten aus AM, z. B. Abr 2, 2/6; Cain 1, 3/10; fid 5, 19/232. Ferner PS-AM Dav 2, 5/30; AU pecc or 25, 29; serm 116, 2; 52, 4/10; CY ep 10, 4; test 2, 9; EUAGR alt 2, 2; FAUST-R rat 1; FULG-R trin 5; HI ep 57, 8; Mt 1, 1 (wo HI die Erklärung gibt: *Pro eo quod evangelista dicit 'in utero habebit' in propheta scriptum est: 'in utero accipiet'*); Orig Is 2, 1; IUNIL 1, 4 (*acc. in ut.*); LACT epit 39, 3; inst. 4 (*acc. in uterum*); PACIAN bap 3; PETR-CH serm 57; 145; 153; PS-PROSP prom 3, 4/5; PS-RUF fid 43; ZENO 2, 7/13; TERT hat dagegen immer *concipt*, aber mit *in utero*. Wir haben somit in den Texten dieses Offertoriums und seinen Versen unzweifelhaft altlateinisches Gut, u. zw. höchstwahrscheinlich afrikanischer Herkunft vor uns.

10. Dom. IX (heute Dom. VII) p. Pentec.: Dan. 3, 40.

Sicut in holocausto arietum et taurorum et sicut in milibus agnorum pinguum, sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie ut placeat tibi, quia [Vg.: *quoniam*] non est confusio confidentibus in te Domine [Vg. om D.].

quia ist nicht belegbar; *sicut* vor *in milibus* und *Domine* am Ende fehlen in der LXX.

Versikel: Dan. 3, 41 f.

Et nunc sequimur in toto corde et timemus te et quaerimus faciem tuam Domine. Ne confundas nos; sed fac nobis [Vg.: *nobiscum*] iuxta mansuetudinem tuam et secundum multitudinem misericordiae tuae.

Nur *nobis* statt *nobiscum* findet sich nirgends. Nur *nobis* auch in der Jungfrauenweihe des Pontificale Romanum.

11. Dom. XVII p. Pentec.: Dan. 9, 4; 17; 19.

Oravi Deum meum, ego Danihel
dicens:

Exaudi Domine preces servi tui,
illumina faciem tuam super sanctua-
rium tuum

et propitius intende populum istum,
super quem invocatum est nomen
tuum Deus.

4. Et oravi Dominum Deum meum
et confessus sum et dixi . . .

17. Nunc ergo exaudi Deus noster
orationem servi tui et preces eius
et ostende faciem tuam super
sanctuarium tuum . . .

19. Placare Domine attende et . . . quia
nomen tuum invocatum est super
civitatem et super populum tuum.

Dan 9, 4: *orabit daniel dñm dicens* ist belegt in COD t [freier Eingang!].

Dan 9, 17 u. 19: Der Text ist, wie aus *illumina* (in der Theodotionlesung *ἐπιφανων*, gegenüber der LXX-Lesung *ἐπιβλεψάτω*) und *propitius intende* (Theodotion:

ἰλάσθητι) hervorgeht, nicht aus der Vg. U. L. *propitius intende* kommt nahe *propitiare, dne, intende* AU ep 111, 4. *Intende* findet sich auch in t.

Für 9, 17 vgl. t und AU ep 111, 4, wo *ostende* steht.

1. Versikel: Dan. 9, 20.

| | |
|--|--|
| Adhuc me loquente et orante et narrante peccata mea et delicta po- puli mei Israel | Cumque adhuc loquerer et orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei Israel . . . |
|--|--|

U. L. *adhuc* — *narrante pecc. m. et del. pop. mei Israel* ist wiederum Übersetzung der Theodotion-Vorlage, auf die auch *et adhuc me loquente et orante et enumerante pecc. m. et pecc. pop. m.* AU ep 111, 4 zurückgeht; alle anderen Versionen, z. B. AU pecc mer 2, 10/13, Parm 2, 12/26, Petil 2, 105/241, urb exc 1, in der COLL-AVELL ep 97, 10 (Gelas I), in der EP-PONT Gelas tr 5, 3 und bei GENNAD dogm Conc Carth 36 beruhen auf der Vorlage der LXX.

2. Versikel: Dan. 10, 9. 11. 13.

| | |
|--|--|
| Audivi vocem dicentem mihi: Daniel, intellege verba quae loquor tibi, quia ego missus sum ad te. | 9. Et audivi vocem. 11. et dixit ad me: Danihel, intellige verba, quae ego loquor ad te, et sta in gradu tuo; nunc enim sum missus ad te . . . |
| nam et Michael venit in adiuto- rium meum. | 13. et ecce Michael . . . venit in adiu- torium meum. |

Die Dative finden sich auch im altlat. Cod. CONST: *et dixit mihi: Daniel, vir desiderorum* und *intellige verba, quae ego tibi loquor*.

12. Sabb. Quat. Temp. Adventus: Zach. 9, 9.

Exulta satis filia Sion, praedica [Vg.: *iubila*] filia Hierusalem, ecce rex tuus venit [Vg.: *veniet*] tibi, sanctus [Vg.: *iustus*] et salvator.

U. L. als Ganzes ist nicht zu belegen. Den Wortlaut *praedica filia Ierusalem* — *venit tibi* hat HI Am 3, 6; Soph 3; Zach 2, 9 (hier aber *veniet*). Ganz eigen ist in U. L. das *sanctus* (*et salvator*); die LXX liest *δικαιος*. Statt *Exulta satis* haben die Väter folgende Versionen: AU civ 18, 35: *Exulta valde*; HI Am 3: *gaude nimis*; Soph 3 und Zach 2: *g. vehementer*; HIL ps 64, 2 und MAX cap ev 9: *g. valde*; RUF Ad 1, 25: *Laetare . . . validissime*; IUN 2, 22: *ne timeas*.

1. Versikel: Zach. 9, 10 und Ps. 71, 8.

Loquetur pacem gentibus et potestas eius a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae [Vg.: *et a fluminibus usque ad fines terrae*].

Loquetur — *mare* ist der Vg. (Zach 9, 10) entnommen, der Rest ist nicht aus Zach, sondern altlat. Version von Ps 71, 8, wie aus PSALT-ANGLOS, MOZ, ROM, SANGAL (1395, Allgeier), 15 AU und verschiedenen anderen Väterzitaten hervorgeht.

2. Versikel: Zach. 2, 10 f.

Quia ecce [Vg.: + *ego*] venio et habitabo in medio tui, dicit [Vg.: *ait*] Dominus omnipotens [Vg. om *omnipotens*], et confugient ad te [Vg.: *et applicabuntur gentes multae ad Dominum*] in illa die [Vg.: *in die illa*] omnes gentes [von der Vg. mit *gentes multae* vorausgenommen] et erunt tibi in plebem [Vg.: *et erunt mihi in populum*].

U. L. als Ganzes ist in Hss. und bei Vätern nicht nachweisbar. Für die zweite Hälfte läßt sich lediglich statt *applicabuntur* der Vg. der Ausdruck *confugient* nach-

weisen bei HI Is 11, 40; 14, 51; Zach 1, 2. *In illa die* ist nachweisbar PSALT-MOZ, HI Is 11, 40 und Zach 1, 2. *Erunt tibi in plebem* ist zwar nicht nachweisbar, entspricht aber sehr gut der Vorlage der LXX. Wir dürfen U. L. dieser Zachariasstellen unbedenklich als altlat. Textgut ansprechen.

13. Fer. II p. Pascha: Mt. 28, 2; 5; 6.

Angelus Domini descendit de caelo et dixit mulieribus: quem quaeritis, surrexit sicut dixit (allel.).

U. L. ist aus den drei ausführlichen Versen der Vg. frei kombiniert. *Quem quaeritis* hat auch HI Is 15, 57 in der Fassung: *quem quaeritis Iesum*; vielleicht oder wahrscheinlich liegt eine Erinnerung an Lc 24, 5 bzw. Io 20, 15 vor.

1. Versikel: Mt. 28, 7.

| | |
|-------------------------------------|---|
| Euntes dicite discipulis eius: Ecce | Et cito euntes dicite discipulis eius |
| praecedet vos in Galilaeam; ibi eum | quia surrexit; et ecce praecedit vos in |
| videbitis (sicut dixit allel.). | Galilaeam; ibi eum videbitis; ecce |
| | praedixi vobis. |

In einigen Hss. fehlt *cito*. *Praecedet* ist belegt in COD t, h, q, δ, gat und PETR-CHRYSS serm 76 u. 80; PS-VIGIL Mar 3, 80 und FULG-R Tras 2, 13 (hier *praecedit* al. *praecedet*). *Sicut dixit* in f.

2. Versikel: Luc. 24, 36 und 39.

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| Iesus stetit in medio eorum et | 3o. Dum autem haec loquuntur, stetit |
| dixit: Pax vobis, videte, | Iesus in medio eorum et dicit eis: |
| | Pax vobis, ego sum, nolite timere: |
| quia ego ipse sum (allel.) (sicut | 39. Videte manus meas et pedes meas, |
| dixi). | quia ego ipse sum . . . |

U. L. liest mit einer großen Reihe von altlat. und auch griech. Hss. nach *medio eorum: Pax vobis*, das in den gewöhnlichen griech. Textausgaben fehlt.

Cod. Sang 339 liest am Schluß *dixit*; auch Cod. Eins 121 scheint von erster Hand so zu haben; auf jeden Fall sind diese Worte lediglich Wiederholung des Offertoriumsschlusses.

Dixit (vor *Pax*) statt *dicat*: Codices c, f, gat, t; AM Lc 10, 172; AU Fel 1, 3; serm 75, 2; 116 tit.

14. Dom. IV Adventus: Luc. 1, 28; 42.

Ave Maria [Vg. om *Maria*] gratia plena [Vg.: + *Dominus tecum*], benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.

Die volle Fassung U. L. zu Lc 1, 28, aber ohne *Maria* und *Dominus tecum* (beides ist von späterer Hand beigelegt) ist nur zu belegen im Cod. gat. Die Schlußworte *et bened.* — *tui* sind aus Luc 1, 42.

1. Versikel: Luc. 1, 34 f.

Quomodo in me fiet hoc [Vg.: *quomodo fiet istud*], quae [Vg.: *quoniam*] virum non cognosco. Spiritus Domini [Vg.: *sanctus*] superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi.

Quomodo in me fiet hoc ist nicht nachweisbar, wohl aber *quomodo fiet hoc* bei AN Mt hom 1. *Quae virum non cogn.* ist völlig singuläre Fassung. *Spiritus Domini* nachweisbar bei PS-HIL libell 3; 6; PS-ORIG tract 3; RUF Ad 5, 9; Orig. 2, 6/7.

2. Versikel: Luc. 1, 35.

Ideoque [Vg.: + *et*] quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei.

Die Praevulgata-COD a, b, ff kennen das *et* der Vg. nicht, ebenso nicht AU serm 225, 2/2; CAPR ep 1, 1; EP-PONT Pelag II; FULG-R ep 17, 3/5; Mon 2, 10; Tras 3, 12; VIGIL-T Eut 3, 3.

15. In Ascensione Domini: Act. 1, 11.

Viri Galilaei, quid admiramini Qui et dixerunt: Viri Galilaei, quid
aspicientes in coelum? Hic Iesus qui statis aspicientes in coelum? Hic
assumptus est a vobis in coelum, sic Iesus, qui assumptus est a vobis in
veniet quemadmodum vidistis eum coelum, sic veniet quemadmodum vi-
ascendentem in coelum (allel.). distis eum euntem in coelum.

Quid admiramini (ohne *aspicientes*): CADor ps 46, 5. *Quid statis stupentes in coelum*: HI Ioh 34.

Vermutlich liegt dem *admiramini* statt des ἐσθήκατε ein ἐξίστασθε zugrunde, wofür freilich im griechischen Variantenmaterial zur Stelle kein Beleg zu finden ist. Jedoch sind andere Formen von ἐξίστασθαι in ähnlicher Übersetzung gegeben, so Sap 5, 2 ἐκστήσονται mit *mirabuntur*, Ier 2, 12 ἐξέστη mit *obstupuit* (Cod. crypt [Cozza 1877, p. CXXXIX]; HI Os 2, 6; ep 96, 8; Ier 1, 22; RUF Bas hom 7).

Ascendentem: FIL 71, 3; PS-IGN ep Smyrn 3; NEST C 27. Vgl. oben Introitus Nr. 31.

Versikel: Act. 1, 10.

Cumque intuerentur in coelum euntem illum, ecce duo viri astiterunt iuxta illos in vestibus albis, qui et dixerunt: Sic veniet . . .

Dieser Vers stimmt wörtlich mit der Vg. überein. Auf dieses Offertorium folgt in unserem Codex ein zweites, das noch heute in der Festmesse üblich ist. Da es den Psalmen entnommen ist, wird es an dieser Stelle übergangen.

16. In Festo S. Stephani: Act. 6, 5; 7, 58.

Elegerunt Apostoli [Vg.: *Et elegerunt*] Stephanum levitam [Vg. statt *levitam: virum*] plenum fide et spiritu sancto; quem lapidaverunt [Vg.: *et lapidabant*] Iudaei [Vg. om *Iudaei*] orantem [Vg.: *invocantem*] et dicentem: Domine Iesu, accipe [Vg.: *suscipe*] spiritum meum. Alleluia.

Elegerunt — *sancto* ist in Hss. nicht nachweisbar, ebenso nicht *quem lapidaverunt Iudaei orantem et dicentem*; dagegen stehen für die Lesung *Domine Iesu suscipe sp. m.* sehr viele Belege zur Verfügung. Es lesen so die Praevulgata-Kodizes e, g², g, p, alle Zitate von AU, nämlich ps 70; serm 1, 14; 49, 10/11; 90, 9; 314, 2; 315, 3/5; 315, 4/6; PS-AU serm 211, 3; 215, 2; spec 16; MAX-T serm 29.

1. Versikel: Act. 6, 15; 7, 58.

Viderunt faciem eius tamquam faciem angeli Dei [Vg. om *Dei*]; et concurrentes lapidibus caedebant eum (orantem . . .).

U. L. *ang. Dei* ist allein zu belegen in t. Die zweite Vershälfte ist freie Kombination.

2. Versikel: Act. 7, 59 f.

Positis autem genibus Stephanus orabat [Vg. om *Steph.*; *clamavit voce magna*] dicens: Domine Iesu [Vg. om *I.*], ne statuas illis hoc peccatum quia nesciunt quid faciunt [Vg. om *quia* — *faciunt*].

Dieser Versikel dürfte als Ganzes auch freie Kombination sein, Nur *domine Iesu* läßt sich belegen, u. zw. bei AU serm 319, 5/5; FAUST-R serm 4; NEST (Loofs 1905) p. 271, 14. *Ignorant enim quid faciunt* fügt allein MAX-T ep 2, 13 an. U. L. *quia* — *faciunt* ist Entlehnung entweder aus Eccle 4, 17 (Vg.: *qui nesciunt, quid faciunt*), was HI eccle 4 mit *quia nesciunt quod faciunt malum* zitiert,

oder aus Luc 23,34 (Vg.: *non enim sciunt, quid faciunt*); diese Stelle wird in der Fassung *quia nesciunt, quid faciunt* (bzw. *faciant*) von einer großen Anzahl von Vätern zitiert, so von AM und AU an vielen Stellen.

17. In Dedicatione S. Michaëlis: Apoc. 8,3 f.

Stetit angelus super aram templi habens turibulum aureum in manu sua et data sunt ei incensa multa et ascendit fumus aromatum in conspectu Dei (allel.).

Et alius angelus venit et stetit ante altare habens turibulum aureum; et data sunt illi incensa multa . . . Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.

Cod. Sang 339 hat *super* statt wie heute *iuxta*; Cod. Eins 121 liest im Text *iuxta*, schreibt aber am Rande *super*. Das heutige *iuxta* ist gewählt, um die Schwierigkeit des *super* zu beheben.

Ob dieser Text frei gestaltet ist oder sich auf eine Quelle stützt, ist nicht sicher festzustellen. *Iuxta aram* entspricht dem *ante altare* der Vg. CAdor kennt *super aram*, ebenso TYC apoc, während PRIMAS p. 104 *super altarium* schreibt. CAdor bringt auch unser *in conspectu (Domini)*. *Aromatum* entspricht dem *incensorum* der Vg.; in anderen Quellen steht dafür *thymiamatum* oder *odoramentorum*. Da jede Quelle anders überliefert, müssen wir in diesem Falle auf eine unsichere Textüberlieferung schließen. Jedenfalls kann die Vg. hier nicht als allein maßgebend angesehen werden. Es ist ganz gut möglich, daß U. L. in einer Quelle sich findet, die uns zur Zeit unbekannt oder gar nicht mehr vorhanden ist.

Es folgt ein Psalmstück, das an dieser Stelle übergangen wird.

Communiogesänge.

1. Sabb. Quat. Temp. Sept.: Levit. 23, 41 et 43.

41. Mense septimo festa celebrabitis,

43. cum [Vg.: *ut discant posteri vestri quod*] in tabernaculis habitare fecerim filios Israel, cum educerem eos de terra Aegypti, ego Dominus Deus vester.

Altlateinische Belege stehen für diesen Text nicht zur Verfügung; Sabatier betrachtet den gebotenen Gesangstext als altlateinisch, doch entspricht gerade die Vg. dem Wortlaut der LXX mehr.

2. Fer. IV Quat. Temp. Sept.: 2. Esdr. 8,10.

Comedite pinguia et bibite mulsum, et mittite partes eis [Vg.: *his*] qui non praeparaverunt sibi; [Vg. + *quia*] sanctus enim [Vg. om *enim*] dies Domini est [Vg.: *et*], nolite constrictari; gaudium etenim Domini est fortitudo nostra.

Denken wir daran, daß die heutige Feier eigentlich ein Dankgottesdienst ist.

3. In Festo Ssmae Trinitatis: Tob. 12,6.

Benedicite deum coeli et coram omnibus viventibus confitebimur [Vg.: *confitemini*] ei, quia [Vg.: *qui*] fecit nobiscum [Vg.: *vobiscum*] misericordiam suam.

Vgl. Introitus 6; Graduale 6; Offertorium 6.

4. Nat. Ss. Alexandri, Eventii et Theoduli (heute am 3. Mai); Ss. Marcellini et Petri; Oktav von Peter und Paul; Vigil von Simon und Iuda: Sap. 3,1—3.

Iustorum [Vg.: + *autem*] animae in manu Dei sunt, et non tanget illos

tormentum malitiae [Vg.: *mortis*]; visi sunt oculis insipientium mori; illi autem sunt in pace.

Zu *tormentum malitiae* vgl. oben zum Graduale 8.

5. Ss. Iohannis et Pauli: Sap. 3, 4—6.

Et si coram hominibus tormenta passi sunt,

[Vg.: + *quoniam*] deus temptavit eos;

tamquam aurum in fornace probavit eos [Vg.: *illos*] et sicut holocausta [Vg.: *quasi holocausti hostiam*] accepit eos [Vg.: *illos*].

Eos steht EPIPH cant 24; 84; PS-VIGIL Mar 3, 64. *Sicut holocausta*: AM *quasi holocaustam hostiam*. PS-AU VIII quaest 8 (Morin 1911): *et sicut holocausta hostiae*; spec. 28: *et quasi holocausta hostiam*. LUC-C moriend 2: *probavit eos et quasi holocausta hostiae accepit eos*.

6. Dom. XIII p. Pentec.: Sap. 16, 20.

Panem de coelo dedisti nobis, Domine, habentem omne delectamentum et omnem saporem suavitatis.

Panem de coelo praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem.

Diese Schriftstelle ist ganz auf die liturgische Feier zugeschnitten; darum *nobis* statt *illis*. *Dedisti* ist nicht bezeugt. *Et omnem saporem suavitatis* einzig bei FUL-R Arr 4 mit kleiner Umstellung *et omnem suavitatis sapor*; doch bietet er im übrigen eine andere Übersetzung.

7. Dom. XI p. Pentec.: Prov. 3, 9 f.

Honora dominum de tua substantia, et de primitiis [Vg.: + *omnium*] frugum tuarum [Vg.: + *da ei*],

ut impleantur [Vg.: *et implebuntur*] horrea tua saturitate, et vino torcularia [Vg.: + *tua*] redundabunt.

Ut impleantur: VIND; PS-AU spec 5, 9; CAian conl 21, 2; HI Ez 14, 45; PS-MAX serm 26. *Ut repleantur*: AU serm 73, 1; PS-AU serm 277, 1.

8. Dom. III Adventus: Is. 35, 4.

Dicite, pusillanimes, confortamini et nolite timere; ecce Deus noster veniet et salvabit vos.

Dicite pusillanimis: Confortamini, et nolite timere: ecce Deus vester ultionem adducet retributionis: Deus ipse veniet et salvabit vos.

Noster U. L., dem in der Vg. *vester* entspricht, ist bei vielen Vätern bezeugt, aber stets in Verbindung mit *nos*, nie mit *vos* wie U. L. Unser *vos* hat wohl einfach als liturgische Anpassung zu gelten. *Ecce, Deus noster — ipse veniet et salvabit nos*: IR 3, 20/3; NOV trin 12 bezeugen bei sonst teilweise anderem Wortlaut *pusillanimes* und *noster*.

9. Vigilia Nativitatis Domini: Is. 40, 5.

Revelabitur gloria Domini et videbit omnis caro salutare Dei nostri.

Et revelabitur gloria Domini et videbit omnis caro pariter, quod os Domini locutum est.

Für *revelabitur*, das keine genaue Übersetzung der griech. Vorlage ist, finden sich keine Belege bei den Altlateinern, die dafür *videbitur* und *apparebit* haben; dagegen ist *salutare Dei nostri* sicher altlat. Text, der dem griech. τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ entspricht, falls nicht eine Erinnerung an Ps. 97, 4 vorliegt.

U. L. *salutare Dei nostri* ist nur bezeugt bei VIG trin 12: *Et videbit omnis caro salutare Dei nostri*. *Videbit omnis caro salutare Dei*: AM ep 46, 5; PS-AM trin 22;

AMster; AU anim 1, 18/31; ep 140, 12; coll Max 11; serm 153, 6/8; serm 288, 2; serm 289, 3; tr Mor 22, 12; CY test 2, 6; FULG-R Tras 1, 17; HI Ioel 2; Is 11, 40; PS-PROSP prom 3, 1/2; TERT res 59.

10. Dom. II Adventus: Bar. 5, 5; 4, 36.

Ierusalem, surge et sta in excelso. 5, 5. exsurge Ierusalem, et sta in excelso.

et vide iucunditatem, quae veniet 4, 36. circumspice Ierusalem ad orientem et vide iucunditatem a Deo tibi venientem.

Surge et sta in excelso findet sich nur IR 5, 35/1. Überhaupt nicht zu belegen sind: *veniet* unseres Relativsatzes und *tuo* nach *Deo*. Den Relativsatz statt der Partizipialkonstruktion haben wie U. L., aber mit anderer Verbalform, CAS: *et vide iocunditatem quae a deo tibi superventura est*; LEG: *et vide iucunditatem, quae a Domino tibi superventura est*; VALL ebenso.

11. In Dedicatione S. Michaelis: Dan. 3, 58.

Benedicite omnes [Vg. om *omnes*] angeli Domini Domino; hymnum dicite [Vg.: *laudate*] et superexaltate [Vg.: + *eum*] in saecula.

Omnes bezeugt nur im PSALT-AM. *Hymnum dicite*: PARIS; VIG-T trin 12.

12. Missa in aurora Nat. Domini: Zach. 9, 9.

Exulta, filia Sion, lauda, filia Ierusalem; ecce rex tuus venit sanctus et salvator mundi. Exulta satis, filia Sion, iubila, filia Ierusalem: Ecce rex tuus venit tibi iustus et salvator.

Überhaupt nicht bezeugt sind die Worte *lauda*, *sanctus* und *mundi* bei *salvator*. Dagegen steht *ecce rex tuus venit* APON 1; AU civ 18, 35 (hier die vollkommenste Bezeugung dieser Schriftstelle): *exulta — filia Sion — Ierusalem ecce rex tuus venit — et salvator*. CY test 2, 29 (*rex . . . iustus et salvans*); HI Am 3, 6; Soph 3 (neben Augustin das einzige Zeugnis auch für *salvator*); HIL ps 64, 2; 145, 1; IUN 2, 22; MAX-T cap ev 9; PS-PROSP prom 3, 16/17; RUF Ad 1, 25; ZENO 2, 6/1. — Vgl. Offertorium 12.

13. Fer. VI Quat. Temp. Adventus: Zacch. 14, 5—6.

Ecce, Dominus veniet et omnes sancti eius cum eo; 5. et veniet Dominus Deus meus, omnesque sancti cum eo.

et erit in die illa lux magna. 6. et erit in die illa: non erit lux sed frigus et gelu.

Eius und *lux magna* sind nicht zu belegen. U. L. schreibt im Gegensatz zu der auch außerhalb der Vg. sehr häufig bezeugten Verneinung *non erit lux* gerade *erit lux magna*.

Das Schrifttum außerhalb der Vg., vor allem das der Väter, bezeugt die Stelle nur bruchstückweise, u. zw. meist dem Vg.-Text ähnlich. *Et omnes sancti* statt *omnesque* schreiben mit U. L.: AM spir s 2, 11/119 et 120; HI Zach 3, 14.

14. In Epiphania Domini: Mt. 2, 2.

Vidimus stellam eius in Oriente, et venimus cum muneribus adorare Deum. Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum.

Nur bei CY test 2, 12 findet sich an dieser Stelle in einigen Ausgaben *venimus cum muneribus*. Es scheint demnach die Verfasserschaft Cyprians nicht einwandfrei zu sein; vielleicht fand *cum m.* Eingang in U. L. aus dem zur Epiphanie gesungenen Ps 71, 10: *Reges Tharsis et insulae munera offerent; reges Arabum et Saba dona*

adducent oder aus Mt 2, 11: *et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera, aurum, thus et myrrham*. HI Mt 3, 19 zitiert Is 60, 6 folgendermaßen: *Quomodo cameli Madian et Ephra veniant Ierusalem cum donis atque muneribus?*

15. In vigilia St. Andrae: Mt. 4, 19—20.

19. Venite post me [Vg.: + *et*] faciam vos [Vg.: + *fieri*] piscatores hominum;
20. at illi [Vg.: + *continuo*] relictis retibus et navi [Vg. om *et navi*] secuti sunt Dominum [Vg.: *eum*].

Et navi ist nicht zu belegen. Vielleicht ist es unter Einfluß von Mc 1, 14—20 und Mt 4, 20 ff. in die Liturgie gekommen; dort wird nämlich die Berufung zweier weiterer Jünger erzählt und ausdrücklich betont, daß sie ihren Vater „und das Boot“ verließen.

16. Nat. St. Vincentii Mart.; Vigilia und Octava S. Laurentii; S. Nicomedis; S. Nazarii: Mt. 16, 24.

Qui vult [Vg.: *Si quis vult*] venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.

Qui vult bezeugen AM Abr 1, 4/29; ep 63, 72; ep 72, 10; off 2, 3/9; ps 118 serm 13, 10; AU grat 2, 4; ps 149, 8; serm 108, 4; EP-PONT 2 Ps-Damasus; PS-GREG-ILL cant 3; HI ep 22, 21; 108, 19; PS-HI ep 7, 5; PS-OR tract 11.

17. S. Pauli: Mt. 19, 28 f.

Amen dico vobis, quod vos, qui 28. Amen dico vobis, quod vos, qui reliquistis omnia et secuti estis me, secuti estis me, et omnis qui reliquerit . . .

centuplum accipietis et vitam aeternam possidebitis. 29. centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit.

In der Vg. steht die Einzahl, wo U. L. die Mehrzahl schreibt, weil das Zwischenglied der Vg. ausgelassen ist. Belege für unseren Text finden sich nicht.

18. In Dedicatione Ecclesiae: Mt. 21, 13; Lc. 11, 10.

Mt. 21, 13. Domus mea domus orationis vocabitur, dicit Dominus [Vg. om *dicit Dom.*]

Lc. 11, 10. in ea [Vg. om] omnis [Vg.: + *enim*], qui petit accipit, et qui quaerit invenit; et pulsanti aperiatur [Vg.: *aperietur*].

Zum erstenmal begegnet hier die Tatsache, daß die Com. aus zwei verschiedenen Evangelien genommen ist. Es scheint mir nicht überflüssig darauf hinzuweisen, daß diese Communio genau dem 9. Responserium der Vigilien entspricht. Der Ausdruck *in ea* verbindet die beiden Schriftstellen zu einem liturgischen Text.

19. S. Silvester: Mt. 24, 46 f.

46. Beatus [Vg.: + *ille*] servus, quem, cum venerit dominus [Vg.: + *eius*], invenerit vigilantem [Vg.: *sic facientem*];

47. amen, dico vobis, [Vg.: + *quoniam*] super omnia bona sua constituet eum.

Et beatus servus erit, quem adveniens (ἐλθὼν) dominus invenerit vigilantem nur bezeugt bei PS-AM paen 13. Die 4. Laudesantiphon des Commune Confessorum non Pont. lautet: *Beatus ille servus, quem, cum venerit Dominus eius et pulsaverit ianuam, invenerit vigilantem*. Vgl. die 2. Laudesantiphon des Commune Virginum: *Haec est virgo sapiens, quam Dominus vigilantem invenit*.

U. L. steht heute in der Messe *Os iusti* des Com. Conf. non Pont. I. Das Evangelium dieser Messe ist Luc 12, 35—40; u. a. heißt es da: *Beati servi illi, quos cum venerit dominus, invenerit vigilantes*. Vielleicht wurde dieses Evangelium bereits mit derselben Com. im Meßformular an dem Heiligenfeste verwendet, für das diese

Messe ursprünglich geschaffen war. Da es ja häufig vorkommt, daß die Com. aus dem Tagesevangeliem genommen wird, wäre der Einfluß dieser Lc.-Stelle auf den Text der Com. leicht zu verstehen.

20. Octava Nativitatis: Mt. 13, 45 f.

45. Simile est regnum coelorum homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas;
46. inventa [Vg.: + *autem*] una pretiosa margarita, dedit omnia sua [Vg.: *abiit et vendidit omnia, quae habuit*], et comparavit [Vg.: *emit*] eam.

Im St. Galler Codex 339 ist diese Messe überschrieben: *Stat. ad S. Mariam*. Es ist aber, wie leicht festzustellen ist, die alte Messe der Weihnachtsoktav; bekanntlich war dieser Tag in Rom der Muttergottes geweiht.

Für *dedit omnia* und *comparavit*, die erheblich von der Vg. abweichen, sind auch außerhalb der Vg. keine Belege vorhanden. Codices und Väter überliefern diese Schriftstelle genau so wie die Vg. Das *dedit omnia* könnte man als Zusammenfassung von *abiit et vendidit omnia quae habuit* halten, da der Sinn derselbe ist. *Comparavit* dagegen scheint eine, freilich zur Zeit noch nicht nachweisbare, altlat. Variante zu sein.

21. Dom. in Octava Nat. Domini: Mt. 2, 20.

Tolle puerum [Vg.: *Surge et accipe p.*] et matrem eius, et vade in terram Iuda [Vg.: *Israel*]; defuncti sunt enim, qui quaerebant animam pueri.

Für *tolle* keine Belege. *In terram Iuda* einziges Zeugnis bei AN Mt hom 2. *In Iudeam* schreibt HIL Mt 2, 1. Im heutigen Missale steht *in terram Israel*.

22. S. Agnetis: Mt. 25, 4 und 6.

4. Quinque prudentes [Vg.: + *vero*] virgines acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus;
6. media autem nocte clamor factus est: ecce sponsus venit, exite obviam Christo Domino [Vg.: *ei*].

Quinque ist aus Vs. 2 herübergenommen.

23. S. Marcelli I Pp. et Mart.: Mt. 25, 20 f.

20. Domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum.
21. Euge serve [Vg.: *bone et*] fidelis, quia in [Vg.: *super*] pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui.

Codices sowohl als Väter bezeugen fast ausnahmslos *bone et fidelis*; nur einige wenige haben nur *bone*. Kein einziges Mal steht wie in U. L. *fidelis* allein. *In pauca* nur EP-PONT 6 Vigil; aber *in paucis* ist häufiger: HI Ez 14, 46; Is 18, 66; AU ps 113; serm 1, 9; tr Io 85, 1; PAUL-N ep 39, 3; PROSP ps 113, 6.

Vgl. die Benediktusantiphon im Commune Conf. non Pont.: *Euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam*.

24. Fer. VI p. Pascha: Mt. 28, 18 f.

18. Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra (allel.); euntes
19. docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritu [Vg.: *Spiritus*] sancti (allel. allel.).

Spiritu sancti ist Haplographie.

25. Dom. XXIV p. Pentec.: Mc. 11, 24.

Amen dico vobis, quidquid orantes Propterea dico vobis, omnia quae
petitis, credite, quia accipietis, et fiet cumque orantes petitis, credite, quia
vobis. accipietis, et evenient vobis.

Für *Amen* und *quidquid* fand ich keine Zeugen. *Fiet* bezeugen 2 COD: δ, q.

26. Ss. Cyriaci et Secundi: Mc. 16, 17 f.

17. Signa [Vg.: + *autem*] eos, qui in me [Vg. om *in me*] credent [Vg.: *crediderint*], haec sequentur: daemonia eiicient,

18. super aegros manus imponent, et bene habebunt.

In me credent ist nicht zu belegen.

27. In Purificatione B. M. V.: Luc. 2, 26.

Responsum accepit [Vg.: *acceperat*] Simeon [Vg. om] a spiritu sancto non visurum se mortem, nisi [Vg.: + *prius*] videret Christum Domini.

Accipit: Cod b; AU serm 163, 4/4; FAUST-R sp 2, 7; PAUL-M ben 10, 15.

28. Dom. in Octava Epiphaniae Domini: Luc. 2, 48 f.

48. Fili, quid fecisti nobis sic? ego et pater tuus [Vg.: *Ecce pater tuus et ego*] dolentes quaerebamus te.

49. Et [Vg. om] quid est, quod me quaerebatis? An [Vg. om] nesciebatis, quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?

Et vor quid ist nicht bezeugt, doch entspricht es dem griechischen Wortlaut. *An nesciebatis* U. L. ist nur zu belegen bei HI Or Lc hom 18 tit. Die Wortstellung *ego et pater tuus* haben mit unserem Text gemeinsam: HI Or Lc hom 18 tit; Helv 16; Ier 5, 60; PS-AU qu test 56, 3; AMster Gal; Cod aur. — Auffallend häufig schreiben die Väter *nescitis* statt *nesciebatis*; für *nesciebatis* zeugen vor allem AU und LEO.

29. Dom. III p. Epiphaniam Domini: Luc. 4, 22.

Mirabantur omnes de his quae procedebant de ore dei. . . . et omnes testimonium illi dabant et mirabantur in verbis gratiae, quae procedebant de ore ipsius.

Da *de his* und *de ore Dei* nicht bezeugt sind, kann man annehmen, daß *de his* kurz zusammenzieht, was die Vg. ausspricht mit *in verbis gratiae*, und daß *Dei* eine Verdeutlichung des *ipsius* ist, so daß beide Textabänderungen durch die liturgische Anwendung bedingt sind. Auffällig ist der Gleichklang von Luc 2, 33 mit unserer Stelle: *Et erat pater eius et mater mirantes super his, quae dicebantur de illo*, so daß auch an eine in Erinnerung an diese Stelle vom Liturgen frei geschaffene Fassung gedacht werden kann.

30. Ss. Fabiani et Sebastiani: Luc. 6, 18 f.

Multitudo languentium et qui vexabantur a spiritibus immundis veniebant ad eum, 18. qui venerant ut audirent eum et sanarentur a languoribus suis. Et qui vexabantur a spiritibus immundis curabantur.

quia virtus de illo exiebat et sanabat omnes. 19. Et omnis turba quaerebat eum tangere, quia virtus de illo exibat, et sanabat omnes.

Hervorzuheben ist die Form *exiebat*, wofür die Vg. *exibat* schreibt; doch finden wir *exiebat* in einer ganzen Reihe von Codices, aber nur ein einzigesmal in der Väterliteratur, u. zw. bei Augustin. *Exiebat:* COD b, d, f, i, q, r, δ, aur, gat; mull *exi(e)bat*; AU cons ev 2, 19/45.

31. In Litanii maioribus et minoribus: Luc. 11, 9 f.

9. Petite, et accipietis [Vg.: *dabitur vobis*]; quaerite, et invenietis: pulsate, et aperietur vobis:

10. omnis enim qui petit, accipit: et qui quaerit, invenit: pulsanti aperietur (allel.).

U. L. zeigt als Besonderheit *accipietis*, wofür eine Reihe Belegstellen vorhanden sind: AU ep 130, 16; 153, 14; spir 32, 56; CAian conl 9, 34/5; PS-EUCH hom 3; FULG-R Mon 1, 1; HI Ier 5, 65; MAX-T pag; TERT or 10; bapt 20.

32. S. Hippolyti: Luc. 12, 4.

Dico autem vobis amicis meis: ne terreamini ab his, qui vos perse-
quuntur.

Dico autem vobis amicis meis: ne terreamini ab his, qui occidunt corpus, et post haec non habent amplius quid faciant.

Für *persequuntur* keine Zeugen.

33. S. Gregorii Pp.; S. Urbani Pp.; S. Sixti Pp. (heute in der Messe *In medio*): Luc. 12, 42.

Fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam; ut det illis in tempore tritici mensuram.

. . . est fidelis dispensator et prudens quem constituit Dominus supra familiam suam, ut det illis in tempore tritici mensuram.

Servus und *super* sind an einer Stelle gleichzeitig bezeugt: AU ep 198, 3; doch schließt er gegenüber anderen Stellen gerade hier mit *ut det illis cibum in tempore*. *Servus* allein ist bezeugt bei AU spec 27; Cod. c. *Super* allein: Codices b, e, f, ff², g, aur. δ (*super curam*); AM paen 1, 9/41; AU qu ev 2, 26; FAC def 12, 3; HI Or Ier hom 11, 3; LUCUL Rom 4; Eph 10; Col 1a; PETR-CH serm 26.

34. Dom. XXII p. Pentec.: Luc. 15, 10.

[Vg.: *Ita*] Dico vobis, gaudium est [Vg.: *erit*] [Vg.: + *coram*] angelis dei super uno peccatore poenitentiam agente.

Est ist nicht zu belegen. *Gaudium est* besagt die Gegenwart; zwei Stellen fanden sich, wo an dieser Schriftstelle auch das Präsens gesetzt ist, aber ein anderes Verb für „freuen“ — nämlich *laetari* — steht. TERT paen 8 *laetantur coeli*; GAUD praef *laetantur*.

35. Sabb. ante Dom. III Quadrag.: Luc. 15, 32.

Oportet te fili gaudere [Vg.: *epulari autem et gaudere oportebat*], quia frater [Vg.: + *tuus hic*] mortuus fuerat [Vg.: *erat*] et revixit, perierat et inventus est.

Der Ausdruck *Oportet te fili*, der feierlich als Anrede am Anfang steht, ist eigens für die liturgische Anwendung gewählt; belegt kann er nicht werden. *Oportet te*: COD t, r; ARN-J expos. Nur *oportet*: COD c, f, ff², i, q. MAX-T cap ev 18. Bei teilweise anderem Wortlaut zeugen für *oportet te* und *fuerat* zugleich: COD l; PS-AM paen 2; serm 10, 4; PS-HI ep 33, 2; und für *oportet* zusammen mit *fuerat*: COD b; FAUST-R gr 1, 11; HI ep 21, 38. *Fuerat* allein: COD a; AU conf 8, 3/6; PS-HI ep 35, 13; PAC ep 1, 5; PETR-CH serm 4; EP-PONT 3 Zosim.

36. Fer. II p. Pascha: Luc. 24, 34.

Surrexit dominus, et apparuit Petro (allel.).

. . . dicentes: Quod surrexit Dominus vere, et apparuit Simoni.

Die Liturgie hat den Namen geändert, was in Rom und bei der Statio ad S. Petrum leicht verständlich ist. Mit verändertem Namen ist der Text nirgends bezeugt.

37. S. Andreae: Ioh. 1, 41 f.

Dicit Andreas Simoni fratri suo: 41. Invenit hic primum fratrem suum

Invenimus Messiam, qui dicitur Simonem, et dicit ei: Invenimus Christum, Messiam (quod est interpretatum Christum),

et adduxit eum ad Iesum. 42. et adduxit eum ad Iesum.

Der erste Teil ist für die Liturgie in Anlehnung an die Hl. Schrift freier gestaltet worden. *Qui dicitur Christus* hat zur Stelle AN Mt hom 5, und *qui est Christus* schreibt THEOD-M ep min; vielleicht hatte der Liturge aber auch die unserem Wortlaut gleichlautende Stelle bei Mt 27, 17 und 22 und Io 4, 25 in Erinnerung.

38. Dom. II p. Epiphaniam: Ioh. 2, 7; 8; 9; 10; 11.

Dicit Dominus: Implete hydrias aqua 7. Dicit eis Iesus implete hydrias aqua

et ferte architriclino. 8. et ferte architriclino.

Dum gustasset architriclinus aquam vinum factam, 9. Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam . . . vocat sponsum architriclinus . . .

dicit sponso: Servasti vinum bonum usque adhuc. 10. et dicit ei . . . tu autem servasti bonum vinum usque adhuc.

Hoc signum fecit Iesus primum coram discipulis suis. 11. hoc fecit initium signorum Iesus . . . et crediderunt in eum discipuli eius.

Da U. L. mit der Vg. in vielen Teilen übereinstimmt, da andererseits einige wichtige Ausdrücke und besonders der Schluß in altlateinischen Texten nur sporadisch zu belegen sind, liegt die Annahme nahe, daß sie eine freie Komposition ist, die den Wunderbericht von Cana in kurzer Form bietet, ohne jedoch Wichtiges auszulassen, und ihn auf die Kommunion anwendet. Da die Stelle aus dem Zusammenhang herausgehoben ist, beginnt der Text mit *Dicit Dominus*, d. h. der „Herr“, der Kyrios, der seine Wunderkraft zeigt. *Dum gustasset* ist mit anderer Konjunktion bezeugt in den COD a und g: *cum gustasset* (so auch das Missale Rom.). 2, 11 tritt uns nirgendwo in U. L. entgegen, obwohl es in den Codices und bei den Vätern viele Varianten gibt. *hoc signum fecit* — *primum* ist noch am besten bezeugt. Cod. b: *hoc primum signum*; Cod. f: *primum initium*; Cod. q: *hoc primum initium*. PS-VIG Th Mar 3, 72: *hoc primum signorum*.

39. Fer. VI p. Dom. III in Quadrage.: Ioh. 4, 13 f.

13. Qui biberit aquam [Vg.: *ex aqua*] quam ego dabo ei, dicit Dominus [Vg. om d. D.],

14. fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.

Die Akkusativform findet sich einzig bei OPT 5, 4 f. bei folgendem Wortlaut: *aquam quam ego do, qui biberit, non sitiet in aeternum*.

40. Fer. V p. Dom. I Quadrage.: Ioh. 6, 52.

Panis quem ego dedero [Vg.: *dabo*], caro mea est pro saeculi [Vg.: *mundi*] vita.

Dedero und *saeculi*: Cod. e; AU civ 17, 5; pecc mer 1, 20/27; serm ined 3, 3; CY or 18. *Dedero* allein: Cod. b, r; PS-AM prec 1, 7; AU Max 2, 17/2; TERT carn 13 (am Schluß eigenartige Textfassung!). *Saeculi* allein: GAUD serm 2; NEST C 20 (anfangs eigenartige Textfassung!).

41. Fer. V p. Dom. II Quadrage.; Dom. IX p. Pentec.: Ioh. 6, 57.

Qui manducat carnem meam [Vg.: *m. c.*] et bibit sanguinem meum [Vg.: *m. s.*], in me manet et ego in eo [Vg.: *illo*] dicit Dominus [Vg. om d. D.].

In eo: PS-AM prec 1, 7; PS-HI I Cor 11; HIL trin 8, 14; LUCUL Ioh 2; PRIMIN dicta 25; RUF h m 7; VIGIL-T Arr 1, 9.

42. Sabbato in Vigilia Pentecostes: Ioh. 7, 37—39.

Ultimo festivitatis die dicebat Iesus. 37. in novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens

38. qui in me credit [Vg.: *qui cr. in me*] flumina de ventre eius fluent aquae vivae.

39. hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum (allel. allel.).

Für *ultimo* fand ich kein Zeugnis; der Ausdruck ist jedoch sicher alt; ihm entspricht *postremo* in der PASSIO Polycarpi 19, 4. *Dicebat*: HI Ez 14, 47.

43. Sabb. ante Dom. IV Quadrag.: Ioh. 8, 10 f.

Nemo te condemnavit, mulier? 10. Erigens autem se Iesus dixit ei: Mulier, ubi sunt, qui te accusabant? nemo te condemnavit?

Nemo Domine. Nec ego te condemnabo; iam amplius noli peccare. 11. Quae dixit: Nemo, Domine. Dixit autem Iesus: Nec ego te condemnabo: Vade, et iam amplius noli peccare.

Beachtlich ist, daß AU serm 8 schreibt: *Mulier, nemo te condemnavit?*

44. Fer. IV p. Dom. IV Quadr.: Ioh. 9, 6 und 11.

Lutum fecit ex sputo Dominus et linivit oculos meos et abii et lavi et vidi et credidi Deo. 6. Fecit lutum ex sputo et linivit lutum super oculos meos.

11. Et abii, et lavi, et video.

Die Wortstellung zu Anfang ist frei geändert, und *Dominus* ist als Subjekt beigelegt: *Linivit oculos meos* ist nur bei AN int spir (Heine 1848 p. 16) und bei EUCH form 3 (Wotke 1894 p. 13, 20) belegt; doch liest auch COD a nur: *et linuit oculos eius. Et vidi oder vidi* lesen die COD: ff², l, q, δ, aur gat; AU tr Io 44, 8.

45. Dom. II p. Pascha: Ioh. 10, 14.

Ego sum pastor bonus (allel.), et cognosco oves [Vg. om] meas et cognoscunt me meae (allel. allel.).

Oves: COD a, c, e, f, aur; AU tr Io 47; EP-PONT 3 Ps Damas; Ioh III, 3; HI Is 11, 40.

46. Fer. VI p. Dom. IV Quadr.: Ioh. 11, 33; 35; 43; 44; 39.

Videns Dominus flentes sorores Lazari ad monumentum 33. Iesus ergo, ut vidit eam plorantem

lacrimatus est coram Iudaeis 35. et lacrymatus est Iesus.

et exclamavit: Lazare, veni foras; 43. voce magna clamavit: Lazare, veni foras.

et prodiit ligatis manibus et pedibus, 44. et statim prodiit ligatus pedes et manus institis

qui fuerat quatrduanus mortuus. 39. qui mortuus fuerat . . . quatrduanus est enim.

Die Schriftstelle ist sinngemäß, aber mit großer Freiheit zu einem liturgischen Gesangstext umgearbeitet worden. *Coram Iudaeis* ist nicht bezeugt, erklärt sich aber

aus der evangelischen Erzählung. *Pedibus et manibus*: COD δ , r, e. *Ligatis*: t. *Prodiit ligatis pedibus et manibus*: COD gat, aur, p.

47. S. Laurentii: Ioh. 12, 26.

Qui [Vg.: *Si quis*] mihi ministrat, me sequatur; et ubi ego sum, illic et minister meus erit.

Qui: PS-EUCH II reg 2, 4; PS-MAX-T serm 16.

48. In Cena Domini: Ioh. 13, 12; 13; 15.

Dominus Iesus postquam cenavit cum discipulis suis, lavit pedes eorum et ait illis: Scitis, quid fecerim vobis,

ego Dominus et Magister?

Exemplum dedi vobis, ut et vos ita faciatis.

12. Postquam ergo lavit pedes eorum, et accepit vestimenta sua; cum recubisset iterum, dixit eis: Scitis quid fecerim vobis.

13. Vos vocatis me Magister et Domine; et bene dicitis, sum etenim.

15. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.

Dominus Iesus, cenavit und cum discipulis suis sind frei beigelegt. *Et ait illis* ist nicht zu belegen, wohl aber *et dixit illis*: COD e, q.

49. Ss. Philippi et Iacobi: Ioh. 14, 9 f.

9. Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et patrem (allel.);

10. non credis [Vg.: *creditis*], quia ego in patre et pater in me est? (allel. allel.).

Credis: COD a, b, t, d, e, f, g, r, δ , aur gat; AM fid 1, 7/50; hex 6, 7/41; Luc 1, 7; AMster Col; AU ps 58; serm 1, 10; 47, 11/20; 88, 4/4; tr Io 70; trin 1, 8/17; FAC def 10, 4; FULG-R ep 14, 10; Mon 3, 7; HIL trin 7, 33; ps 138, 35; HI Os 1, 2; GAUD serm 14; PS-PRISC trin; TERT Prax 24; PS-VIGIL Mar 1, 55; alterc Her et Ger p. 137, 9.

50. Sabb. p. Pentec. (in Cod. 339 von St. Gallen); heute Fer. VI p. Pentec.:

Ioh. 14, 18 und 16, 22.

Non vos relinquam orphanos; 14, 18. Non relinquam vos orphanos: veniam ad vos iterum (allel.), veniam ad vos.

et gaudebit cor vestrum (allel. allel.). 16, 22. et gaudebit cor vestrum. (allel.).

Die zwei Stellen, die sich auf die Wiederkehr Christi beziehen, sind zu einer Einheit verbunden worden. *Iterum* dürfte aus Ioh 14, 3 übernommen sein.

51. Fer. IV infra Oct. Pentec.: Ioh. 14, 27.

Pacem meam do vobis (allel.), Pacem relinquo vobis, pacem meam pacem relinquo vobis (allel.). do vobis.

Für die von der Vg. abweichende Textstellung des Contatoriums können etwa 50 altlateinische Väterzitate angeführt werden, die sich auf Afrika, Italien und Gallien verteilen.

52. S. Vitalis Mart.: Ioh. 15, 5.

Ego sum vitis vera [Vg. om *vera*], et [Vg. om.] vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum (allel. allel.).

Vitis vera: AU doctr chr 4, 21/45; tr 1, 10; Cador ps 79, 11; PS-HI ep 12, 7. *Vera* dürfte wohl in Erinnerung an Ioh 15, 1 *ego sum uitis uera* sowohl in unserem Text als bei den Vätern beigelegt worden sein.

53. Ss. Primi et Feliciani; Ss. Simplicii, Faustini et Beatricis;

Ss. Felicis et Agapiti; S. Timothei: Ioh. 15, 16.

Ego vos elegi de mundo, ut eatis . . . sed ego elegi vos et posui vos,
et fructum afferatis et fructus vester ut eatis et fructum afferatis et fructus
maneat. vester maneat.

De mundo ist zur Stelle nicht bezeugt, findet sich aber zu dem teilweise gleichlautenden Wortlaut Ioh 15, 19.

54. Fer. III infra Oct. Pentec.: Ioh. 15, 26 und 16, 14.

15, 26. Spiritus [Vg. om], qui a Patre procedit (allel.),

16, 14. ille me clarificavit (allel. allel.).

Spiritus mußte hinzugefügt werden, weil die Stelle aus dem Zusammenhang genommen ist. U. L. hat *clarificavit*, das mit dem *clarificabit* der Vg. wegen der spätlateinischen Aussprache (b = v) gleichgesetzt werden darf.

55. Dom. IV p. Pascha: Ioh. 16, 8.

Cum venerit paraclitus spiritus veritatis [Vg. om p. sp. v.], ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio (allel. allel.).

Paraclitus spiritus veritatis ist Zutat, u. zw. aus Ioh 14, 26; doch weisen die Väterzitate es z. T. schon auf Cador ps 6, 1: *cum venerit Sp. P.*; NIC sps 13: *Cum venerit* (—) *Paraclitus ille*; VIGIL-T Arr 2, 39: *cum venerit Sp. P.*; PS-VIGIL Mar 2, 17: *cum autem venerit Sp. sanctus*; Mar 3, 50: *Cum venerit Sp. ille sanctus*.

56. Dom. in Albis: Ioh. 20, 27.

Mitte manum tuam et cognosce
loca clavorum (allel.), et noli esse in-
credulus, sed fidelis (allel. allel.).

Deinde dicit Thoma: Infer [*φέρει*] digi-
tum tuum huc, et vide manus meas,
et affer [*φέρει*] manum tuam et mitte
[*βάλλει*] in latus meum et noli esse in-
credulus, sed fidelis.

Vgl. APON 4: *mitte manum tuam in locum clavorum et in latus meum et vide quia ego ipse sum et noli esse incredulus, sed fidelis*. RUF Ad 5, 3: *mitte manus tuas in fixura clavorum et in latus meum et noli esse incr. sed fidelis*. Das schöne *cognosce l. cl.* ist freie Komposition.

57. S. Petri (heute Vigil von Peter und Paul): Ioh. 21, 15 und 17.

15. Simon Ioannis, diligis me plus his?

17. Domine, tu omnia nosti; tu scis Domine [Vg. om], quia amo te.

58. S. Ioannis Ev.: Ioh. 21, 23.

Exiit [Vg.: + *ergo*] sermo [Vg.: + *iste*] inter fratres, quod [Vg.: *quia*] discipulus ille non moritur, et non dixit [Vg.: + *ei*] Iesus: Non moritur; sed: sic eum volo manere donec veniam [Vg.: + *quid ad te?*].

U. L. hat *quod*, die Vg. *quia*; U. L. bezeugt COD t. *Sic* ist bekanntlich aus Si entstanden.

59. Dominica Pentecostes: Act. 2, 2 und 4.

2. Factus est repente de coelo sonus advenientis spiritus vehementis, ubi erant sedentes (allel.);

4. et repleti sunt omnes spiritu sancto loquentes magnalia Dei [Vg.: *et coeperunt loqui variis linguis*].

Loqu. magn. Dei ist aus Act 2, 11 zur Abrundung des Textes hinzugefügt. Einen gewissen Anklang bietet das entsprechende Zitat bei PS-PROSP prom 2, 3/5: *variis enim linguis magnificabant Deum*.

60. S. Stephani: Act. 7, 56; 59 f.

Video coelos apertos et Iesum stantem a dextris virtutis Dei;

Domine Iesu, accipe spiritum meum,

et ne statuas illis hoc peccatum, quia nesciunt, quid faciunt.

56. Video coelos apertos et filium hominis stantem a dextris Dei.

59. Domine Iesu, suscipe spiritum meum . . .

60. ne statuas illis hoc peccatum.

Iesum: AM ep 58, 13; PS-AM serm 33, 4; GAUD serm 9; HI Did 8; Gal 3, 5; MAX-T serm 27; 29; hom 62. — *A dextris virtutis Dei*: AN Mt hom 4; MAX-T hom 64; serm 31. — *Ad dexteram virtutis*: EP-PONT Gelas ep 7, 2; Gelas tract 3, 5. — *Accipe*: COD d, e, g, g², m, p; AU ps 70; serm 1, 14; 49, 10/11; 90, 9; 314, 2; 315, 3/5; 316, 3/3; 317, 4, 5; 319, 2/2; 386, 2 (dnb.); PS-AU serm 211, 3; 215, 2; spec 16. — *Domine Iesu, accipe spiritum meum*: PS-MAX-T serm 29. — *Quia nesciunt, quid faciunt* ist nicht zu belegen; *ne st. illis hoc p., ignorant enim quid faciunt*: PS-MAX-T ep 2, 13 Dazu bemerkt Alban Dold OSB, *Neuendeckte Bruchstücke neuierter liturgischer Handschriften des Mittelalters aus Codex latinus Monacensis 18036* (Gregoriusblatt 1929): „Ein *ignorant enim quid faciunt*, das unserem *quia nesciunt quid faciunt* entspricht, fügt allein Max Taur ep 2, 13 [s. oben] an. Unser *quia nesc.* — *faciunt* ist entweder zurückzuführen auf eine Entlehnung aus Eccl. 4, 17 (Vg.: *qui nesciunt, quid faciunt*), welche Stelle bei Hi eccl. 4 mit *quia nesciunt quod faciunt malum* zitiert wird, oder auf eine Entlehnung aus Lc 23, 24 (Vg.: *non enim sciunt, quid faciunt*); diese Stelle wird in der Fassung: *quia nesciunt, quid faciunt* bzw. *faciant* von einer großen Anzahl von Vätern zitiert, so von Ambrosius und Augustinus an vielen Stellen.“ Vom Herrenbruder Jakobus berichtet Hegesippus bei Eusebios, *Kirchengesch.* II 23, 16, er habe bei seiner Steinigung gerufen: *κύριε ὁ θεὸς πάτερ, ἄφεες αὐτοῖς· ὁ γὰρ οὐδ' αὖτις τι ποιοῦσιν*.

61. Fer. IV p. Pascha: Rom. 6, 9.

Christus resurgens a [Vg.: *ex*] mortuis iam non moritur (allel.), mors illi ultra non dominabitur (allel. allel.).

A mortuis: COD d, e, f, g, gat; AU civ 17, 11; ench 52, 14; ep 55, 23; ep 205, 5; Faust 11, 7; Iul op imp 2, 225; Parm 2, 10/22; ps 21 en III, 1; serm Mor; serm 169, 10/12; 217, 3; 336, 5/5; 344, 7; tr Mor 4, 1; FULG-F ep 10; FULG-R ep 18, 4/7; Fab frg 33, 36; Tras 3, 25; PS-FULG-R serm 22; HI ep 92, 4; IR 3, 16/9; PAC bapt 7; RUF Ad 5, 11 f.; symb 45; TERT pud 17; PS-VIGIL Mar 1, 31.

62. Dom. in Passione: I Cor. 11, 24 f.

Hoc corpus, quod pro vobis tradetur,

hic calix novi testamenti est in meo sanguine, dicit Dominus; hoc facite, quotiescumque sumitis, in meam commemorationem.

24. hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.

25. hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem.

Novi testamenti, sumitis: keine Zeugen. *Calix novi testamenti* könnte von zwei Stellen der Ev. beeinflusst sein: Mt 26, 28: *hic est enim sanguis meus novi testamenti*; Mc 14, 24: *hic est sanguis meus novi testamenti*.

63. Sabb. in Albis: Gal. 3, 27.

Omnes, qui [Vg.: *Quicumque enim*] in Christo baptizati estis, Christum induistis (allel.).

Omnes qui: CAdor ps 131, 9; HI Is 15, 56; PS-HI Col 3 (*omnes quicumque baptizati sumus*).

64. In Exaltatione crucis: Gal. 6, 14.

Nos autem gloriari oportet in cruce Mihi autem absit gloriari, nisi in
Domini nostri Iesu Christi. cruce Domini nostri Iesu Christi.

An drei Belegstellen wird der Text aus Gal im Plural zitiert, aber nicht in der Wendung *nos oportet*, sondern zweimal mit *nobis absit* und einmal in noch freierer Gestaltung: AM Tob 20, 74 und PS-AM serm Sess 3, 6: *nobis autem absit gloriari nisi in cr. D. I.* AU serm frg: *Gloriemur ergo et nos in cr. D. n. I. C.*

65. Fer. V p. Pascha: I Petr. 2, 9.

Populus acquisitionis, annuntiate [Vg.: *ut annuntietis*] virtutes eius (all.), qui vos de tenebris vocavit [Vg.: *de t. vos voc.*] in admirabile lumen suum.

66. Fer. III p. Pascha: Col. 3, 1 f.

1. Si conresurrexistis [Vg.: *consurrexistis*] cum Christo, quae sursum sunt quaerite (allel.), ubi Christus est in dextera Dei sedens,
2. quae sursum sunt, sapite (allel.).

Conresurrexistis: COD e; AU spec 38; CV test 3, 11. *Exsurrexistis:* AU ps 77, 8. Heute steht im Missale *consurrexistis* wie in der Vg., ein Beispiel dafür, wie alt-ehrwürdige Lesarten der Schrift aus der Liturgie verschwinden und wie sich die Angleichung an den gebräuchlichen Text vollzieht.

67. S. Ignatius Martyr.: Ign. ep. ad Rom. 4, 1.

Frumentum Christi sum; dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar.

Urtext: *Σίτος εἰμι θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθωμαι, ἵνα καθαρὸς ἄριστος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ.* Die lat. Übersetzung liest *molar* (= *ἀλήθωμαι*). Demgemäß ist in U. L. *molar* als Konjunktiv aufzufassen. Irenaeus, *adv. haer.* V 28 hat den Indikativ griech. und lat.; er wiederum wird zitiert von Eusebios, *Hist. eccl.* III 36, 12.

Diese Communio steht nicht im Cod. 359 von St. Gallen.

68. S. Agatha.

Qui me dignatus est ab omni plaga curare et mamillam meam meo pectori restituere, ipsum invoco deum vivum.

Der Text ist aus den unzuverlässigen Martyrerakten und stimmt wörtlich überein mit dem 8. Responsorium der Matutin des Festes; er ist sehr alt und unterscheidet sich von der römischen Übung, die ihre Antiphonen der hl. Schrift entnimmt. Vielleicht war das sizilische Brauch. Sizilien übte einen starken Einfluß auf die römische Liturgie aus.

Tabelle der Gesangsstücke

nach den Anfängen der liturgischen Lesung alphabetisch geordnet.

(Die Zahl hinter dem Text bezeichnet die Nummer des Stückes
innerhalb seiner Gruppe.)

Introitus

| | | | |
|---------------------------------------|----|-----------------------------------|----|
| Accipite iucunditatem | 5 | Caritas Dei diffusa est | 32 |
| Aqua sapientiae potavit eos | 12 | Da pacem Domine | 14 |
| Benedicta sit sancta Trinitas | 6 | De ventre matris meae | 19 |

| | | | |
|-------------------------------------|----|-------------------------------------|----|
| Dicit Dominus, Ego cogito | 23 | Misereris omnium Domine | 10 |
| Dicit Dominus Petro | 30 | Ne timeas, Zacharia | 29 |
| Dicit Dominus: Sermones meos . . . | 21 | Nos autem gloriari oportet . . . | 33 |
| Dominus secus mare Galilaeae . . | 27 | Omnia quae fecisti nobis | 24 |
| Dum medium silentium | 11 | Populus Sion | 18 |
| Ecce advenit dominator dominus . | 26 | Puer natus est nobis | 17 |
| Exclamaverunt ad te Domine . . . | 4 | Quasi modo geniti infantes . . . | 35 |
| Gaudeamus omnes in Domino . . . | 38 | Sacerdotes Dei | 25 |
| Hodie scietis | 3 | Salus populi ego sum | 37 |
| In excelso throno | 36 | Sapientiam Sanctorum | 15 |
| In medio ecclesiae | 13 | Sitientes, venite ad aquas | 20 |
| In nomine Domini | 34 | Statuit ei Dominus | 16 |
| Introduxit vos Dominus | 2 | Terribilis est locus iste | 1 |
| In voluntate tua | 7 | Venite benedicti Patris mei . . . | 28 |
| Iudicant sancti gentes | 8 | Victricem manum tuam Domine . | 9 |
| Laetare Jerusalem | 22 | Viri Galilaei | 31 |
| Lux fulgebit hodie | 17 | | |

Gradualien

| | | | |
|-------------------------------------|----|-------------------------------------|----|
| Benedicite Deum coeli | 6 | Gloriosus Deus in Sanctis | 1 |
| Benedictus es, Domine | 7 | Hodie scietis | 2 |
| Christus factus est pro nobis . . . | 12 | Iustorum animae | 8 |
| Domine, audiui auditum tuum . . . | 9 | Locus iste a deo factus est . . . | 14 |
| Ecce sacerdos magnus | 3 | Omnes de Saba venient | 4 |
| Exiit sermo inter fratres | 11 | Priusquam te formarem in utero . | 5 |
| Fuit homo missus a Deo | 10 | Qui operatus est Petro | 13 |

Offertorien

| | | | |
|--------------------------------------|----|----------------------------------|----|
| Angelus Domini descendit de coelo . | 13 | Oratio mea munda est | 8 |
| Ave Maria | 14 | Oravi Deum meum | 11 |
| Benedictus sit Deus | 6 | Precatus est Moyses | 2 |
| Confortamini et iam nolite timere . | 9 | Sanctificavit Moyses | 4 |
| Domine Deus in simplicitate cordis . | 5 | Sicut in holocausto | 10 |
| Elegerunt Apostoli Stephanum . . | 16 | Stetit angelus | 17 |
| Erit vobis hic dies memorialis . . . | 1 | Vir erat in terra nomine Job . . | 7 |
| Exulta satis filia Sion | 12 | Viri Galilaei | 15 |
| In die sollemnitatis vestrae | 3 | | |

Communiones

| | | | |
|---------------------------------------|----|-------------------------------------|----|
| Amen dico vobis quod vos | 17 | Dominus Jesus | 48 |
| Amen dico vobis quidquid | 25 | Domine quinque talenta | 23 |
| Beatus servus | 19 | Domus mea | 18 |
| Benedicite Deum coeli | 3 | Ecce Dominus veniet | 13 |
| Benedicite omnes angeli | 11 | Ego vos elegi | 53 |
| Christus resurgens a mortuis . . . | 61 | Ego sum pastor bonus | 45 |
| Comedite pingua | 2 | Ego sum vitis vera | 52 |
| Cum venerit paraclitus spiritus . . | 55 | Et si coram hominibus | 5 |
| Data est mihi omnis potestas . . . | 24 | Exiit sermo | 58 |
| Dicit Andreas Simoni | 37 | Exulta filia Sion | 12 |
| Dicit Dominus: Implete hydrias aqua . | 38 | Factus est repente | 59 |
| Dicite pusillanimes | 8 | Fidelis servus et prudens | 33 |
| Dico autem vobis | 32 | Fili, quid fecisti nobis sic? . . . | 28 |
| Dico vobis gaudium est | 34 | Fruentum Christi sum | 67 |

| | | | |
|--|----|--|----|
| Honora Dominum | 7 | Qui manducat carnem meam | 41 |
| Hoc corpus | 62 | Qui mihi ministrat | 47 |
| Justorum animae | 4 | Qui me dignatus est | 68 |
| Jerusalem surge | 10 | Quinque prudentes virgines | 22 |
| Lutum fecit | 44 | Qui vult venire post me | 16 |
| Mense septimo | 1 | Responsum accepit Simeon | 27 |
| Mirabantur omnes | 29 | Revelabitur gloria Domini | 9 |
| Mitte manum tuam | 56 | Si conresurrexistis | 66 |
| Multitudo languentium | 30 | Signa eos, qui in me credent | 26 |
| Nemo te condemnavit | 43 | Simile est regnum coelorum | 20 |
| Non vos relinquam orphanos | 50 | Simon Joannis | 57 |
| Nos autem gloriari oportet | 64 | Spiritus, qui a Patre procedit | 54 |
| Omnes qui in Christo baptizati estis | 63 | Surrexit Dominus | 36 |
| Oportet te fili gaudere | 35 | Tanto tempore vobiscum sum | 49 |
| Pacem meam do vobis | 51 | Tolle puerum | 21 |
| Panem de coelo | 6 | Ultimo festivitatis die | 42 |
| Panis quem ego dedero | 40 | Venite post me | 15 |
| Petite et accipietis | 31 | Videns Dominus | 46 |
| Populus acquisitionis | 65 | Video coelos apertos | 60 |
| Qui biberit aquam | 39 | Vidimus stellam eius | 14 |

Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie.

I.

Die Feier der Feste *natalis Salvatoris* und *epifania* in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius.

Von Hieronymus Frank OSB (Maria Laach).

M. Klein hat in seinen von E. Bickel angeregten *Meletemata Ambrosiana* den philologischen Nachweis erbracht¹, daß die Predigt bei der Jungfrauenweihe der Marcellina, die deren Bruder, Bischof Ambrosius von Mailand, in seiner Schrift *De virginibus* als vom Papste Liberius selbst gehalten mitteilt², in Wirklichkeit von Ambrosius abgefaßt und Liberius in den Mund gelegt worden ist. Ambrosius folgte hierbei nur antiker rhetorischer Tradition. Erich Caspar hat aus diesem Nachweis für die Geschichte des Weihnachtsfestes, in der seit H. Usener die Liberiuspredigt immer wieder herangezogen worden ist, die Folgerung gezogen³: Die Predigt hat fortan als Zeugnis für die Geschichte des römischen Weihnachtsfestes auszuscheiden. Sie „ist nicht, wofür H. Lietzmann sie hielt⁴, ein ‚wunderliches‘ Zeugnis für eine noch nach Jahrzehnten amtlich vom römischen Bischof selbst festgehaltene Herrenggeburtstagsfeier am alten Termin des 6. Januar“⁵. Nach Caspar erhält sie aber Quellenwert für die Geschichte des mailändischen Weihnachtsfestes, weil sie ein Zeugnis dafür sei, „daß der neue römische Weihnachtstermin (des 25. Dezember) zu Ambrosius' Zeit in Mailand und Oberitalien noch nicht durchgedrungen war“⁶. In dieser letzteren Schlußfolgerung berührt sich Caspar mit Thomas

¹ Diss., Regimonti 1927, 9 ff.

² *De virg.* III 1—3, PL 16, 219 ff. Ausg. v. Otto Faller SJ im Florilegium Patristicum XXXI (1933) 63 ff.

³ *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte. 3. Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest* (Zschr. f. Kirchengesch. 46 NF IX [1928] 346 ff.).

⁴ *Petrus und Paulus in Rom* (2 1927) 108.

⁵ Caspar, *Kleine Beitr.* 355; ders., *Geschichte des Papsttums* I (1930) 591 u. 595

⁶ *Kleine Beiträge* 355. Im 5. Jh. sei der alte Termin des 6. Januar als Geburtsfest Christi auch in Oberitalien noch bekannt gewesen. Das schließt Caspar (S. 350) mit K. Holl aus einer Homilie, die sich unter den Werken des Maximus von Turin findet. Sie ist aber unecht, und der Schluß Caspars deshalb nicht berechtigt. Siehe unten S. 153.

Michels OSB, dessen Ausführungen in diesem Jahrbuch 3 (1923) 105 ff. ihm wie M. Klein entgangen sind. Michels brachte kultgeschichtliche Gründe dafür bei, daß die Liberiuspredigt literarisches Eigentum des hl. Ambrosius selbst ist. Er glaubte mit Usener, Lietzmann, Holl, Caspar und anderen in der Geburt Christi, dem Weinwunder auf der Hochzeit von Cana und der Speisung der 5000 mit fünf Broten und zwei Fischen, die alle drei in der Predigt erwähnt werden, die Festmysterien des Weihetages der Marcellina sehen zu müssen, und da Epiphanie jene Festmysterien aufweise, komme nur Epiphanie als Weihetag in Frage. Nun fehlen aber, wie Michels erkannte, einerseits die Belege dafür, daß Rom je neben der Geburt des Herrn und dem Weinwunder von Cana auch das Speisewunder in seiner Liturgie von Epiphanie gehabt hat. Andererseits aber wurden in Mailand, wie noch ein echter Epiphaniehymnus des Ambrosius selbst, *Inluminans altissimus*, bezeugt, außer der Taufe Christi und der Anbetung der Magier sowohl das Weinwunder als auch die Speisung der 5000 mit fünf Broten erwähnt. Bei dieser Übereinstimmung in einem echten Hymnus des Ambrosius und in der Liberiuspredigt schließt Michels, zumal er das Vorkommen des Speisewunders im spanisch-gallisch-fränkischen Liturgiegebiet nachweisen kann, „daß Ambrosius aus der liturgischen Praxis seiner mailändischen Kirche geschöpft hat, als er seiner Schwester noch einmal die Festgedanken ihres Weihetages vor die Seele führte“. Auch nach Michels ist die Liberiusansprache also in ihrer vorliegenden Gestalt aus der Hand des Ambrosius selbst hervorgegangen⁷.

In einem Punkte ist das auf verschiedenem Wege gewonnene Ergebnis bei Michels und Caspar das gleiche: Ambrosius feierte die Geburt Christi noch am 6. Januar und noch nicht am 25. Dezember. Eine weitere Schlußfolgerung wird ausdrücklich von Caspar allein gezogen: Die Liberiuspredigt kommt nur noch als Quelle für Mailand in Frage, als Zeugnis für Rom hat sie hingegen auszuschneiden. Dieser zweiten Schlußfolgerung stimme ich zu. Dagegen scheint mir das andere Ergebnis, in Mailand sei zur Zeit des Ambrosius der neue römische Weihnachtstermin des 25. Dezember noch nicht durchgedrungen gewesen, einer Nachprüfung nicht standzuhalten.

L. Duchesne betonte gegenüber Usener, daß bei Ambrosius *salvatoris natalis* nur mehr das Fest des 25. Dezember, nicht das des 6. Januar bedeute⁸. Während das nach K. Holl „so ganz sicher und selbstverständlich nicht ist“⁹, glaubt Caspar — auf seine Gründe kommen wir zurück — sagen zu können, „daß Ambrosius eine zeitliche

⁷ Derselben Ansicht ist A. Wilmart OSB in der Revue des sciences relig. 2 (1922) 280 Anm. 3.

⁸ Bulletin critique XI (1890) 43.

⁹ *Der Ursprung des Epiphanienfestes* (Sitzungsber. der Preuß. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1917, 422).

Scheidung zwischen Geburt und Epiphanie überhaupt nicht macht, also ein von der (älteren) Epiphaniefeyer des 6. Januar gesondertes Weihnachtsfest des 25. Dezember noch nicht kennt“¹⁰. Auch nach Michels „fehlt uns jede Kenntnis, wann Weihnachten in Mailand, das gerade unter Ambrosius so eifrig seine liturgischen Eigentümlichkeiten gegen Rom behauptete und sie bis heute festhält, eingeführt wurde“¹¹.

Ambrosius feierte indessen sowohl das Geburtsfest vom 25. Dezember als auch Epiphanie. Er hat zu beiden Festen nämlich Hymnen gedichtet, zu Epiphanie den schon genannten *Inluminans altissimus*, dessen Echtheit trotz der Bedenken von B. Botte¹² heute wohl nicht mehr bezweifelt wird¹³, und den Weihnachtshymnus *Intende qui regis Israel*, dessen Echtheit¹⁴ m. W. nie angegriffen worden ist, obwohl auch hier die äußere Bezeugung nicht ganz so gut ist, wie man früher annahm¹⁵. Der Weihnachtshymnus, von dem Papst Caelestin 430 auf einer römischen Synode sagte: *recordor beatae memoriae Ambrosium in die natalis Domini nostri Iesu Christi omnem populum fecisse una voce canere Veni, redemptor gentium . . .*¹⁶, behandelt nur die Geburt Christi, während der Epiphaniehymnus die mit *seu, seu, vel* eingeleiteten drei Festmysterien, die Taufe Christi, Stern und Magier und das Wunder von Cana¹⁷, besingt und die Geburt Christi als solche schon voraussetzt. Diese wird im Epiphaniehymnus nur einmal genannt, in der dritten Strophe: *seu stella partum virginis caelo micans signaverit; partus virginis* ist eben schon im Weihnachtshymnus *Intende qui regis Israel* besungen, wo ja die zweite Strophe lautet:

¹⁰ *Kleine Beitr.* 352. ¹¹ Jb. 3 S. 108.

¹² *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* (Textes et Études liturg. I [1932] 42). Botte hat Recht: Das Cassiodorzeugnis, das für die Echtheit angeführt wird, beweist nichts, wohl aber die Tatsache, daß wörtliche Anklänge an den Hymnus schon bei Paulinus von Nola, der Ambrosius hochverehrte, von Michels Jb. 3 S. 107 Anm. 3 aufgewiesen sind (*epist.* XIII 11, CSEL XXIX 93). Der von A. S. Walpole (*Early latin hymns* [1922] 62 ff.) geltend gemachte innere Beweis für die Echtheit ist m. E. durchschlagend. Fast die Hälfte des Hymnus kommt in wörtlicher Übereinstimmung im Lukaskommentar des Ambrosius vor (VI 85 ff. CSEL XXXII p. IV S. 269 ff.), und es ist undenkbar, daß ein anderer als Ambrosius selbst einen Hymnus gedichtet hat, der diese wörtliche Übereinstimmung mit einem echten Werk des Ambrosius aufweist. Vom Hymnus des Ambrosius *Aeterne rerum conditor* begegnet zudem ebenfalls eine große Partie in einem echten Werk des Ambrosius, im *Exameron* V 88, s. A. S. Walpole a. a. O. 27 f.

¹³ Siehe den Nachweis der Echtheit z. B. bei G. M. Dreves, *Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges* (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach“ 58 [1893] 36 ff., 67 f.), und Walpole a. a. O. 62 ff.

¹⁴ Siehe Dreves 33 ff., 63 f.; Walpole 50 ff.

¹⁵ Vgl. C. Weyman, *Beiträge z. Gesch. der christl.-lat. Poesie* (1926) 32 f.

¹⁶ *Arnobii conflictus cum Serapione*, PL 53, 289.

¹⁷ Über die drei Strophen, die dem Speisewunder gewidmet sind, siehe unten S. 150.

veni redemptor gentium.
ostende partum virginis.
miretur omne saeculum:
talis decet partus Deo.

Aus dem Vorhandensein der beiden Hymnen geht klar hervor, daß Ambrosius auf jeden Fall ein von der älteren Epiphaniefeier des 6. Januar gesondertes Weihnachtsfest des 25. Dezember kannte. Wenn nun Ambrosius, der Dichter eines Weihnachts- und eines Epiphaniehymnus, in seinem Werk *De virginibus* von *salvatoris natalis* und zehn Jahre später in seinem Lukaskommentar von *epifania*¹⁸ spricht, so ist es das nächstliegende anzunehmen, daß er mit *salvatoris natalis* nicht Epiphanie meint, sondern das Fest des 25. Dezember.

Leider finden sich in den Werken des Ambrosius sonst keine Zeugnisse für die Geburtsfeier Christi am 25. Dezember. Die Echtheit der Predigten über dieses Fest, die unter dem Namen des Ambrosius gehen, ist ungewiß¹⁹. Wohl aber bietet Johannes Cassianus, worauf mich schon vor Jahren A. Manser OSB aufmerksam machte, in seiner 430/31 verfaßten Schrift *De incarnatione Domini contra Nestorium* zusammen mit Zitaten aus zwei anderen Schriften des Ambrosius eine Stelle aus einem Sermo desselben *in natale Domini*²⁰. Ob das Fragment aber wirklich mit Recht von Joh. Cassian dem Ambrosius zugeschrieben wird, wage ich nicht zu entscheiden. Die Stelle begegnet fast wörtlich, ohne das Zitat aus Ezech. 44,2, im Appendix der Sermones Augustins, im Sermo 121 *In natali Domini* V Nr. 4²¹. Das bei den Maurinern (und bei Migne) aus diesem Sermo in Klammern Gedruckte fehlt in manchen Handschriften und gehört wohl nicht zum ursprünglichen Sermo. Was sonst von diesem erhalten ist, Nr. 1 bis zur Klammer, Nr. 4 und 5, macht einen einheitlichen Eindruck. Unsere von Cassian dem Ambrosius zugeschriebene Stelle dürfte in diesem Sermo an ihrer ursprünglichen Stelle stehen. Die in ihm angeführten Zitate aus Isaias 7, 14 und Lukas 1, 35 entsprechen aber nicht dem Bibeltext des Ambrosius; auch das in der Stelle bei Cassian vorkommende Zitat aus Ezech. 44,2 ist Ambrosius fremd. Doch hierauf ist vielleicht kein Nachdruck zu legen; die Bibelzitate könnten ja leicht vom Benutzer eines Sermo dem eigenen Bibeltext angeglichen sein. Aber m. E. macht der Sermo einen unambrosianischen Eindruck. Wenn Cassian sich vielleicht irrte, indem er jenen Sermo Ambrosius zuschrieb, wenn also jener Weihnachtssermo in Wirklichkeit nicht vom Mailänder Bischof herrührt, so bleibt doch wegen des Vorhandenseins der beiden echten ambrosianischen

¹⁸ IV 76 (CSEL XXXII p. IV S. 177) zu Luc. V 5: *ego, domine, scio quia nō mihi est, quando nō imperas. nemo adhuc dedit nomen suum, adhuc noctem habeo. nisi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi...*

¹⁹ Siehe u. a. Caspar, *Kleine Beiträge* 350.

²⁰ VII 25 (CSEL XVII 383 f.).

²¹ PL 39, 1988.

Weihnachts- und Epiphaniehymnen bestehen, daß Ambrosius beide Feste kannte und feierte, und wenn er einmal den *salvatoris natalis* nennt und ein andermal das Fest *epifania*, so ist es, wie schon gesagt, am nächstliegenden und am natürlichsten anzunehmen, daß er mit diesen verschiedenen Bezeichnungen eben jene beiden verschiedenen Feste meinte: Der *natalis salvatoris* wäre also nicht *epifania*, sondern das Geburtsfest Christi vom 25. Dezember.

Ist indes dieser nächstliegende Schluß auch richtig? Hat Ambrosius bei der Übernahme des Bischofsamtes die beiden Feste des 25. Dezember und 6. Januar wirklich schon vorgefunden? Oder kann er nicht vielmehr selbst das Fest des 25. Dezember von Rom her erst übernommen und eingeführt haben, indem er vom Festinhalt des 6. Januar die Geburt Christi loslöste und ihrer Feier allein das neue Fest des 25. Dezember widmete? Kann also Ambrosius im Jahre 377, als er die Schrift *De virginibus* verfaßte, nicht noch allein das Epiphaniiefest des 6. Januar gefeiert haben, und liefert die Ansprache, die Ambrosius in dieser Schrift dem Papste Liberius in den Mund legt, nicht den direkten Beweis, daß dies der Fall war? Michels, der wie Caspar diese Ansicht vertritt, hat auf die Übereinstimmung zwischen dem Epiphaniehymnus des Ambrosius und Gedanken der Liberiusansprache hingewiesen²²: In dieser sind neben der Geburt Christi das Weinwunder von Cana und die Speisung der 4000 erwähnt, im Hymnus andererseits ist zwar die Geburt Christi und ihre Feier schon vorausgesetzt — die Teilung der Feste könnte ja durch Ambrosius erfolgt sein —, aber das Weinwunder und das Brotwunder werden genannt. Daß im Hymnus die Speisung der 5000 mit 5 Broten besungen wird, während die Liberiuspredigt von 4000 spricht, braucht, wie schon hervorgehoben worden ist²³, nichts auf sich zu haben; denn *de virginibus* ist eine frühe Schrift des hl. Ambrosius, und die Berichte über die Brotvermehrungen sind leicht zu verwechseln²⁴. Eine weitere Verwechslung liegt im Sermo vor, wenn die Brote als Gerstenbrote bezeichnet werden, was nur bei Jo 6, 9 und 6, 13 vorkommt. Bei diesen Verwechslungen scheint es allerdings fast ausgeschlossen, daß die Brotvermehrung mit Festperikope gewesen ist.

Sehen wir aber einmal ab von jenen kleinen Verwechslungen, so ist es doch sicher, daß im Epiphaniehymnus und im Sermo *salvatoris natali* das Wein- und das Brotwunder genannt werden. Die Vermutung liegt nahe, daß, wie im Hymnus, so auch im Sermo jene Erwähnung in den Festmysterien des Tages ihren Grund habe. Dann wäre, da das

²² Jb. 3 S. 106 f.

²³ Siehe Holl 422 Anm. 2 und Caspar, *Kleine Beiträge* 354 Anm. 2.

²⁴ Im Lukaskommentar (VI 79 ff. CSEL XXXII 266 ff.; VI 89 ebd. 271), also zehn Jahre später, unterscheidet Ambrosius aber genau die verschiedenen Berichte von der Speisung der 5000 und 4000.

Wunder von Cana und das Speisewunder nur für Epiphanie, nicht aber für den 25. Dezember als Festgegenstände bezeugt sind, der Sermo an Epiphanie gehalten, *salvatoris natalis* wäre Epiphanie, der Sermo würde ein frühes, d. h. das ursprüngliche, Stadium von Epiphanie in Mailand verraten, wo dieses Fest noch eigentliches Geburtsfest Christi war, im Epiphaniehymnus des Ambrosius hingegen hätten wir ein fortgeschrittenes Stadium vor Augen, in dem die Feier der Geburt als bereits am 25. Dezember begangen vorausgesetzt ist.

Diese Schlußfolgerungen beruhen auf der Voraussetzung, Ambrosius habe nach Ausweis seines Epiphaniehymnus auch die Speisung der 5000 als Festgegenstand von Epiphanie mitgefeiert. Diese Voraussetzung ist aber unhaltbar, wie schon Biraghi²⁵, Dreves²⁶, Walpole²⁷ und Botte²⁸ dargetan haben. Die Erwähnung des Speisewunders im Hymnus ist nicht damit zu erklären, daß das Speisewunder als Festgegenstand zu gelten hätte. Das klingt zunächst zwar merkwürdig, befassen sich doch mit dem Brotwunder drei Strophen, während der Taufe Christi, der Führung der Magier durch den Stern nur je eine und dem Weinwunder zwei Strophen gewidmet sind. Indessen ist längst beobachtet worden²⁹, daß Ambrosius im Hymnus ganz nach antiker Weise die Mysterien des Festes mit *seu, seu, vel* einführt³⁰. *Sic* dagegen, mit dem der Dichter nach dem Wunder von Cana eine neue Strophengruppe beginnt, steht nicht auf der gleichen Linie mit *seu-seu-vel*, leitet vielmehr einen Vergleich ein. Das dritte Festmysterium, das Weinwunder, erinnert den Hymnendichter an das Wunder der Brotvermehrung, und dieses ähnliche Wunder wird mit *sic* eingeführt. Genau so verfährt Ambrosius, wie schon Dreves gesehen hat³¹, im Lukaskommentar³², nur ist's in diesem umgekehrt, dort handelt er vom Brotwunder und erinnert mit dem gleichen Wörtchen *sic* an das Weinwunder von Cana als an einen ähnlichen Beweis der göttlichen Kraft: *sic in nuptiis ex fontibus vina ministris operantibus colorantur*. Wie an der Stelle des Lukaskommentars, an der übrigens der Wortlaut der vier letzten Strophen des Epiphaniehymnus in fast wörtlicher Über-

²⁵ *Inni sinceri ■ carmi di Sant' Ambrogio* (1862) 57.

²⁶ *Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges* 38.

²⁷ *Early latin Hymns* 64 f.

²⁸ *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* 44.

²⁹ Dreves 38, Walpole 66, Botte 44.

³⁰ Andere Beispiele für diesen Sprachgebrauch s. gerade für Epiphanie bei Paulinus von Nola, *carm.* 27, 45 ff., CSEL XXX 264 (*seu, sive*), Maximus von Turin, *hom.* 23, PL 57, 273 (*vel*), Praefatio der *Missa in vigiliis epiphaniae* im Missale Gothicum ed. H. M. Bannister I (1917) S. 24 Nr. 76 (*vel*); s. Holl, *Ursprung des Epiphaniensfestes* 417 ff. und über *sive-sive, vel-vel* im antiken Gebetsstil vgl. Ed. Norden, *Agnostos Theos* (1923) 144 ff.

³¹ *Aurelius Ambrosius* . . . 68 Anm. 1.

³² VI 87 CSEL XXXII 270.

einstimmung begegnet³³, das *sic* lediglich einen Vergleich einleitet, so ist es auch an der entsprechenden Stelle des Hymnus der Fall. In diesem Sinne scheint Paulinus von Nola den Hymnus verstanden zu haben. Dieser war, wie Michels beobachtet hat³⁴, dem Paulinus vertraut; denn in seinem Brief an Pammachius finden sich wörtliche Anklänge an Stellen der dem Brotwunder gewidmeten Strophen³⁵. Der Brief ist 398 geschrieben. Obwohl nun Paulinus den Epiphaniehymnus kannte, galt ihm doch, als er 404 den Inhalt des Epiphaniefestes im *carmen natalicium* auf den hl. Felix besang³⁶, das Brotwunder nicht als Festmysterium: Nur die Magier, die Taufe im Jordan und das Wunder von Cana werden angeführt.

Kurzum, hätte Ambrosius im Epiphaniehymnus das Brotwunder als neuen Festgegenstand hinstellen wollen, so wäre er gewiß mit einem *seu* oder *vel* fortgefahren³⁷.

Der Hymnus *inluminans altissimus* bietet also kein Zeugnis des hl. Ambrosius für das Brotwunder als weiteres Festmysterium von Epiphanie. Wir kennen zwar solche Zeugen in der mozarabischen und gallikanischen Liturgie, aber, wie ich zeigen werde, gehören diese durchaus nicht zum ursprünglichen Bestand jener Liturgien, sondern verraten sich als spätere Zusätze, ja wir dürfen vermuten und können z. T. beweisen, worin der Anlaß für die Aufnahme des Brotwunders in die Liturgie des Epiphaniefestes zu suchen ist: In der Verbreitung jenes ambrosianischen Epiphaniehymnus und in der irrigen, aber naheliegenden Deutung eben jener sich mit dem Brotwunder befassenden Strophen als eines weiteren Festgegenstandes.

Da der Epiphaniehymnus des Ambrosius demnach das Speisewunder nicht als Epiphaniemysterium bezeugt, so kann aus der Erwähnung dieses Wunders in der Ansprache bei der Weihe der *Marcellina salvatoris natali* zunächst nicht geschlossen werden, diese Erwähnung sei nur aus der Tatsache zu erklären, daß das Wunder der Brotvermehrung zum Festinhalt des Tages der Jungfrauenweihe gehört haben müsse. Wohl aber ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß ähnlich wie im Hymnus das Weinwunder von Cana eine Erwähnung

³³ Das sahen schon Dreves 76 f., Walpole 62 ff. Man darf aber fragen, ob es wirklich „natürlich ist“, den Hymnus für älter als die Stelle im Lukaskommentar anzusehen (so Walpole 62), und ob nicht eher umgekehrt die *P r o s a* stelle die ältere ist. So ist gemäß einer sich auf die Metrik stützenden Beobachtung von Odo Casel der echte Ambrosiushymnus *Aeterne rerum conditor* sicher jünger als Ambrosius, *Exameron* V 88, mit dem der Hymnus stellenweise wörtlich übereinstimmt.

³⁴ Jb. 3 S. 107 Anm. 8.

³⁵ *Ep.* XIII 11 CSEL XXIX 93.

³⁶ *Carm.* 27, 45 ff. CSEL XXX 264; zum Datum siehe O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* III (1912) 575 Anm. 3.

³⁷ Mit dem einleitenden *sic*, das in der Gebetssprache und in Wunschsätzen der klassischen Poesie begegnet (s. etwa den Kommentar von Kießling-Heinze zu Horaz, c. I 3 [1917]; ferner G. Appel, *De Romanorum precatationibus* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten VII, 2 [1909] 152), hat das *sic* unseres Hymnus nichts zu tun.

des Speisewunders und umgekehrt im Lukaskommentar das Speisewunder eine Erwähnung des Weinwunders veranlaßte, so in der Weiheansprache die Nennung des Wunders von Cana die Anführung des Speisewunders auslöste. So könnte immerhin in der Weiheansprache die Erwähnung des Speisewunders in Verbindung mit der des Weinwunders und der Geburt Christi darauf hindeuten, daß die Geburt Christi und das Wunder von Cana Gegenstände der Festfeier jenes Weihetages waren. Als Weihetag käme dann ebenfalls nur Epiphanie in Frage, weil nur für Epiphanie jene Verbindung von Geburt Christi und dem Wunder von Cana bezeugt ist: der *natalis salvatoris* wäre also doch Epiphanie! Ambrosius müßte auch bei dieser Annahme zu Beginn seiner Amtszeit am 6. Januar Christi Geburt und das Wunder von Cana (mit der Taufe Christi und der Anbetung der Magier) gefeiert haben, und da er später, wie sein Weihnachts- und sein Epiphanyhymnus beweisen, beide Feste feierte, müßte er selbst jene Scheidung vorgenommen und zum Festinhalt des 25. Dezember nur die Geburt Christi bestimmt haben. Ich halte das aber für ganz unwahrscheinlich, unwahrscheinlich schon, daß Ambrosius das Fest, das er im Lukaskommentar *epifania* nennt, zehn Jahre früher³⁸ auch *natalis salvatoris* genannt haben soll. Letztere Bezeichnung im Mund des Ambrosius bedeutet m. E. nur das Fest des 25. Dezember. Die Erwähnung des Wunders auf der Hochzeit von Cana an diesem Fest hat ihren genügenden Grund in den *nuptiae spirituales* der Marcellina und braucht durchaus nicht im Festinhalte des Weihetages ihre Ursache zu haben³⁹. Ähnliches gilt von der Erwähnung des Speisewunders. Wäre Ambrosius, der Redaktor der Ansprache, vom Festinhalt des 6. Januar ausgegangen, so sehe ich keinen Grund, warum er nicht auch die Taufe Christi und Anbetung und Opfer der Magier mit in seine Worte hineingezogen haben sollte. Und noch eines: Wir stehen 377 in einer Zeit, wo das Fest des 25. Dezember sich sogar schon im Orient einbürgerte, und es findet sich im Abendland kein Beispiel, welches zeigen könnte, daß das gleiche Fest im letzten Viertel des 4. Jh. noch nicht eingeführt war⁴⁰; wohl aber ist das Fest des 25. Dezember in dieser Zeit ausdrücklich bezeugt: für Oberitalien 383 durch Filastrius von Brescia⁴¹, für Spanien durch den Brief des Papstes Siricius an Bischof Himerius von Tarragona⁴², durch den 4. Kanon des Konzils von Saragossa 380⁴³ im Verein mit der Stelle eines wahrscheinlich dem Mönch Bachiarius (um 400) zuzuweisenden Briefes, die in Zusammenhang mit jenem

³⁸ Zum Datum der beiden Schriften s. Max. Ihm, *Studia Ambrosiana* (1889) 24 ff., 27.

³⁹ So zuletzt überzeugend Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie* 37.

⁴⁰ Ebd. 32 ff.

⁴¹ CSEL XXXVIII 111 und 121; vgl. Botte 40 f.

⁴² PL 13. 1134; vgl. Botte 50 ff.

⁴³ Mansi 3, 634.

Kanon von G. Morin, dem Herausgeber des Briefes, so lichtvoll gedeutet worden ist⁴⁴, für Afrika bereits um 360 durch einen erhaltenen Weihnachtssermo des Optatus von Mileve⁴⁵ und schließlich für Rom seit 336⁴⁶. Nur für Gallien liegt kein einwandfreies Zeugnis für die Feier des 25. Dezember im 4. Jh. vor⁴⁷. Ambrosius von Mailand hat das Geburtsfest des 25. Dezember gefeiert, und wir konnten keinen durchschlagenden Grund dafür finden, daß er es erst eingeführt und nicht schon vorgefunden hat.

Nun gibt es aber nach Caspar wenigstens indirekte Zeugnisse, die „es zum mindesten als möglich erscheinen lassen, daß Ambrosius den 25. Dezember als Geburtsfest Christi noch nicht von dem älteren Termin des 6. Januar trennte“⁴⁸. Prüfen wir auch diese indirekten Zeugnisse noch.

Caspar weist mit Holl auf eine Predigt hin⁴⁹, die es den Zuhörern freistellt, „ob sie den 6. Januar als Geburts- oder als Tauffest Christi auffassen wollen“. Weil Caspar (mit Holl) die Predigt dem Bischof Maximus von Turin († 465) zuschreibt, schließt er, daß das oberitalische Bistum Turin noch im 5. Jh. eine Reminiszenz an das alte Geburtsfest Christi am 6. Januar bewahre⁵⁰. Diese Predigt ist indessen Maximus von Turin abzusprechen, wie es Botte mit Recht getan hat⁵¹. Maximus von Turin gibt wohl in seinen echten Predigten eine verschiedene Tradition an, die man mit dem Fest Epiphanie verbindet⁵², die Geburt Christi ist bei ihm als Festinhalt aber nicht genannt. Ferner ist die *oblatio* der mailändischen Liturgie, die nach Holl einen unverhüllten Hinweis auf die Geburt Christi enthält⁵³, viel zu allgemein gehalten⁵⁴,

⁴⁴ Revue Bén. 40 (1928) 300 f., 303, 307 f.

⁴⁵ Hrsg. von A. Wilmart OSB in der Revue des Sciences relig. 2 (1922) 282 ff. Aus Augustinus, *Sermo* 202 Nr. 2 (PL 38, 1033) geht hervor, daß es sich bei Optatus nur um das Geburtsfest des 25. Dezember handeln kann; s. Wilmart a. a. O. 279 f. und Botte 39 f.

⁴⁶ So u. a. zuletzt Botte 32 ff. ⁴⁷ Botte 47 f.

⁴⁸ *Kleine Beiträge* 352.

⁴⁹ Ebd. 350; Holl, *Ursprung des Epiphanienfestes* 416; die Predigt, *Sermo* 7, PL 57, 545.

⁵⁰ *Kleine Beiträge* 352 und 355. ⁵¹ S. 53 Anm. 8, vgl. 44 mit Anm. 3.

⁵² Homilia 34, PL 57, 297 f.; s. Botte 45.

⁵³ *Ursprung des Epiphanienfestes* 416.

⁵⁴ *pietatis tuae domine sacramentum hodierna solemnitate recolentes pro apparitione Domini nostri Ihesu Christi et pro nostrae vocationis exordiis sacrificium laudibus offerimus...* (Sacram. Bergomense, Auctarium Solesmense I [1900] S. 22 Nr. 198). Holl sieht im Ausdruck *pietatis tuae domine sacramentum hodierna solemnitate recolentes* einen unverhüllten Hinweis auf die Geburt Christi; *pietatis sacramentum* ist aus 1 Tim. 3, 16 genommen, sein Inhalt ist, wie aus der Stelle zu sehen ist, auch „die Erscheinung Gottes im Fleische“, also die Geburt Christi, aber nicht nur die Geburt, ja die Verwendung der Bibelstelle in obiger *Oblatio* scheint eher die *apparitio Christi*, die den Magiern zuteil wurde, zu meinen (daher auch wohl *pro nostrae vocationis exordiis*) als die *apparitio* Gottes im Fleische.

als daß sie nur die Geburt Christi meinen könnte, es ist in ihr also schwerlich eine Reminiscenz an das alte Geburtsfest Christi am 6. Januar zu sehen. So bleibt nur ein letztes von Caspar angeführtes Zeugnis übrig⁵⁵, die ambrosianische Exegese von Matth. 2, 1 ff., der Geschichte der Weisen aus dem Morgenland. Sie ist von Ambrosius als Digression in die Erklärung der Geburtsgeschichte nach Lukas eingesprengt⁵⁶ und verrät deutlich den Prediger⁵⁷. In dieser Erklärung der Geburts- und Magiergeschichte möchte Caspar Spuren der Epiphaniepredigt erkennen⁵⁸, auf die Ambrosius an einer späteren, uns schon bekannten Stelle des Lukaskommentars anspiele⁵⁹. Der Stern der Magiererzählung ist von Ambrosius als Christus gedeutet: *Stella haec via est et via Christus, quia secundum incarnationis mysterium Christus est stella. Orietur enim stella ex Iacob et exsurget homo in Israhel* (Num. 24, 17). Eine enge Gedankenverbindung von Stern und Inkarnation ist hier gegeben⁶⁰, wie denn gewiß jene Stelle aus Numeri schon längst vor Ambrosius auf Christus und die Inkarnation bezogen worden ist. Es scheint mir aber zuviel gefolgert, wenn Caspar z. T. auf Grund dieser engen Ideenverbindung vom Stern der Magier und der Geburt Christi schließt⁶¹, „daß Ambrosius eine zeitliche Scheidung zwischen Geburt und Epiphanie überhaupt nicht macht, also ein von der (älteren) Epiphaniefeier des 6. Januar gesondertes Weihnachtsfest noch nicht kennt“. Dieser Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn feststände, daß wir in jener Exegese der Geburts- und Magiergeschichte wirklich eine an Epiphanie gehaltene Predigt vor uns hätten, diejenige, auf die Ambrosius später anspielt: *Misi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi*. In der Epiphaniepredigt hat Ambrosius, wie aus dieser Stelle ersichtlich ist, aufgefordert, sich für die Taufe (an Ostern) zu melden (*nomen dare*), zunächst ohne Erfolg, weshalb er klagt: *misi iaculum vocis per epifania et adhuc nihil cepi, misi per diem*. Fände sich jene Epiphaniepredigt im Lukaskommentar, so müßte diese an die Katechumenen ergangene Aufforderung doch wohl gerade so stehen geblieben sein wie später jene Klage über den mangelnden Erfolg, oder es müßte sich von jener Aufforderung wenigstens eine Spur finden.

Indirekte Zeugnisse für die Möglichkeit, daß Ambrosius den 25. Dezember als Geburtsfest des Herrn noch nicht von dem älteren Termin des 6. Januar trennte, sind demnach m. E. nicht zu finden,

⁵⁵ Caspar, *Kleine Beiträge* 351 f.

⁵⁶ II 43 ff. CSEL XXXII 66 ff.

⁵⁷ *Kleine Beiträge* 351.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ IV 76 CSEL XXXII 176, oben S. 148.

⁶⁰ Auch in der gleichen Erklärung der Magiergeschichte bei Ambrosius in *Luc.* II 48 CSEL XXXII 67 f. zu Num. 24, 17: *et cognoverunt (sc. magi) hanc esse stellam, quae hominem deumque significat*.

⁶¹ *Kleine Beiträge* 352. Der andere Grund ist „die Stellung der Digression im Rahmen des Kommentars“.

und ebenso fehlt ein direktes Zeugnis dafür, daß Ambrosius noch den 6. Januar als Geburtsfest Christi ansah; denn wie wir zeigten, kann die Liberiuspredigt nicht, wie so oft behauptet wurde, als solches dienen. Ambrosius feierte vielmehr nach Ausweis seines Weihnachts- und seines Epiphaniehymnus sowohl das Fest des 25. Dezember als auch das Fest des 6. Januar, beide Feste hatten, wie ebenfalls die Hymnen lehren, ihren verschiedenen Festinhalt. Es fehlt ferner jeder Anhaltspunkt dafür, daß der gleiche Ambrosius, der später sicher die zwei Feste des 25. Dezember und 6. Januar begangen hat, zu Beginn seines Bischofsamtes das Fest des 25. Dezember noch nicht gefeiert hätte, sondern einzig Epiphanie als das alte Geburtsfest Christi. Es besteht demnach die höchste Wahrscheinlichkeit, daß Ambrosius mit den Ausdrücken *natalis salvatoris* im Buch *De virginibus* und *epifania* im Lukaskommentar tatsächlich zwei verschiedene Feste gemeint hat, die zwei Feste, die er durch eigene Hymnen auszeichnete. Das Schlußergebnis lautet also: Es besteht die größte Wahrscheinlichkeit, daß der große Mailänder Bischof das Weihnachtsfest des 25. Dezember in Mailand bereits vorgefunden und nicht erst durch Loslösung des Geburtsgedankens vom Festinhalt der Epiphanie eingeführt hat.

Liturgische Fragmente aus einem unbekannten gelasianischen Sakramentar.

Von Alban Dold OSB (Beuron).

Unter der Signatur Clm 29 164/1 a Bl. 13 bewahrt die Bayerische Staatsbibliothek zu München ein Pergamentblatt auf, das einst aus Clm 6229 losgelöst wurde.

Schon in paläographischer Beziehung ist das leider an einer der Längsseiten beschädigte, einst wohl ein Format von 23,6×17 (jetzt noch: 14,2) cm aufweisende Blatt, dessen Niederschrift mit Titeln in Unziale und eigentlichem Text in karolingischer Minuskel um die Wende vom 8. zum 9. Jh. angesetzt werden muß, bemerkenswert. Finden wir doch darin neben der Kürzungsform *nrae* (= *nostrae*) auch noch die ältere *nīs* (= *nostris*), dann Suspensionen wie *glor* für *gloria* und *uirg* für *uirginis*, öftere Ligaturen wie *rs*, *rt*, *ct* neben den gewöhnlicheren *nt* und *st*, ferner einige beachtenswerte Schreibweisen wie z. B. *martyr&uae* und *martyra&uae*¹, *quadragisimalis* (*initii*) u. a.

Noch beachtenswerter aber ist das Blatt wegen seiner liturgischen Meßformulare, die es uns in ganz ungewohnter Aufeinanderfolge und Auswahl überliefert, so daß wir nur bedauern können, daß von dem Sakramentar, dem es einst angehörte, keine weiteren Teile auf uns gekommen sind. Wir können auf unserem Blatt noch folgende 12, einst vier verschiedenen Formularen zugehörige Formeln nachweisen, die, soweit sie als unvollständige Texte erscheinen, durch einwandfreie, aber doch in Kursivdruck gebotene Ergänzungen wiederhergestellt und zu bequemer Zitation mit römischen Formular- und arabischen Formelnzahlen versehen wurden. Durch Überstreichen vorgenommene Abkürzungen werden, sofern es sich nicht um die in liturgischen Texten gebräuchlichen handelt, aufgelöst und innerhalb einer Klammer geboten.

Für jede Formel werden in den Fußnoten aus den in Betracht kommenden bekannteren Sakramentarien (V = Gelasianum [Ausgabe: Wilson], S = das fränkisch-alamannische Sakramentar im Codex Sangall. 348 [Ausgabe: Mohlberg], Ang = das Sakramentar von Angoulême [Ausgabe: Cagin], F = das Sakramentar von Fulda [Ausgabe: Richter-Schönfelder] und G = das Sacramentarium triplex [Ausgabe: Gerbert])

¹ Dieser Schreibweise begegnen wir auch in V, Ang und S, sowie im Missale Gothicum.

die Belege angeführt; bei V und G geben die dem Siglum folgenden Zahlen die Seitenzahlen der betreffenden Ausgabe an; die anderen Zahlen beziehen sich auf die durchlaufenden Formelnummern der übrigen Ausgaben. Die Zitation des Gregorianums erübrigt sich, da wir es sicher nicht mit gregorianischen Texten zu tun haben.

- I, 3² *Protegat nos dne cum tui perceptione sacra
menti beatus benedictus abbas pro no
bis int(er)cedente. ut & conuersationis eius
experiamur insignia p(er) d(ominum)*³
- II IN UIGILIA UIRGINUM
- 1 *Scae martyr&uae ill. dne supplicationibus
tribuae nos fouere. ut cuius uenerabile(m)
solemnitatem p(re)uenimus obsequio. eius int(er)
cessionib(us) commendemur & meritis p Sec*
- 2 *Munerib(us) n(ostr)is dne scae ill martyra&uae fes
ta recolimus. ut quae conscientiae n(ost)rae i(m)pe
diant(ur) obstaculis illius meritis reddant(ur) accepta p PC*
- 3 *Purific& nos dne qs tui p(er)ceptio sacramenti. &
intercessio beatae martyris ill. tibi reddat acceptos p*
- III NATALE UNDE SUPRA
- 1 *Ds qui nos hodie beatae & scae ill. uirg(inis) mar
tyrisq(ue) annua solemnitate la&ificas.
concede propitius ut eius adiuuemur meri
tis cuius castitatis inradiamur exemplis p SEC*
- 2 *Hostias tibi dne beatae ill martyristuae
dicatas meritis benignus assume. & ad p(er)
p&uum nob(is) tribuae prouenire subsidium p*
- 3 *UD pro cuius castitatis (!) ardore ista & om
nes uirgines a beata maria exemplu(m)
uirginitatis accipientes p(re)sentis scli? uolup
tates ac dilicias neglexerunt. ut eundem⁴ filium
tuum inuiolabilem sponsum cum ornatis lam
padib(us) ei obuiantes meruissent habere*

I 3: S 998; Ang 1124.

II 1: V 203; S 1339; Ang 1493; F 1430.

II 2: S 1340; Ang 1494; F 1431.

II 3: Cfr. Ang 1280.

III 1: S 1484; Ang 1656; G 223.

III 2: S 1485; Ang 1657; G 224.

III 3: S 1486; Ang 1658; G 224.

² Dieser Text stand auf der letzten Zeile der vorausgehenden Seite.

³ Wird bei den folgenden Formularen nur mit „p. d.“ oder nur mit „p.“ eingetragen.

⁴ Die übrigen Hss. lesen hier: *ipsum*; das in unserem Fragment noch sichtbare *e* wurde zu *eundem* ergänzt, da die Partikel *et* nicht in Frage kommt, weil sie stets in Ligatur erscheint.

| | | |
|----|--|----------|
| | In cuius regni gloria cum coronis uirginitatis. & palmis florentib(us) sicut sol sine fine fulgebunt cu(m) glor(ia) POST COMMUNIO | 5 7 |
| 4 | Adiuvent nos qs dñe & haec mysteria quae sumpsimus. & beatæ ill. int(er)cessio ueneranda p. | 9 |
| IV | DOMINICA IN QUADRAGESIMA | |
| 1 | C oncede nobis omps ds ut p(er) annua quadra gesimalis exercia (!) sacramenti & ad intel legendum xpi proficiamus archanum | 11 13 |
| | & effectus ei(us) digna conuersatione sectemur p. | |
| 2 | Sacrificium dñe quadragisimalis initii solem nit(er) immolamus. te dne dep(re)cantes. ut cum aepularum restrictione carnaliu(m) a noxiis quo que uoluptatibus temperemur p. d. P C | 15 17 |
| 3 | Praesta nob(is) omps ds. ut uiuificationis tuae gratiam consequentes. in eius munere semp(er) gloriemur p. d. AD POPULUM | 19 21 |
| 4 | Sup(er) populum tuum dne qs benedictio copiosa discendat. indulgentia ueniat consolatio tri ⁵ buatur fides scā succrescat redemptio sempiterna firmatur p. d. | 23 |

Unsere ersterhaltene Formel — da sie Postcommunio ist, so ist sie natürlich die dritte des ersten Formulars — gehört so, wie sie uns entgegentritt, einer Messe zu Ehren des hl. Benedikt an. Sie begegnet in gleicher ursprünglicher Kürze⁶ in S und Ang für den am 11. VII. eingetragenen *Dies Natal. Sci Benedicti Abbatis*. In unserem einstigen Sakramentar kann sie jedoch nicht für den eben genannten Tag bestimmt gewesen sein, da sie vor zwei Commune-Meßformularen und diese wiederum vor dem 1. Fastensonntag erscheinen. Diese Stellung ließe eher vermuten, daß der 21. III., der wirkliche *Dies natalis* des hl. Benedikt, in Frage komme. Die nachfolgenden zwei Messen für Jungfrauen — einmal für die Vigilfeier, dann für den Festtag — ließen aber auch daran denken, daß die Formel für ein Formular *In Natale Abbatum* bestimmt war und der Name des hl. Benedikt aus einem Festformular, das ohne den Namen des Heiligen hätte abgeschrieben werden sollen.

III 4: 165; S 1487 und 1091; Ang 1659; F 114; G 224.

IV 1: V 17; S 272; Ang 298; F 397.

IV 2: V 18; S 273; Ang 300; F 398.

IV 3: V 18; Ang 302.

IV 4: V 18; S 276; Ang 304; F 401.

⁵ Der folgende Text stand bereits auf dem nachfolgenden Blatt der einstigen Hs.

⁶ Siehe die Miszelle *Die ursprüngliche Fassung der Postcommunio „Proteget nos domine“ und ihre Verwendung zu Ehren von St. Benedikt* in Bened. Mschr. 1933 Heft 3/4.

versehentlich mit ihm in diese Commune-Messe kam. Volle Sicherheit hierüber ist natürlich nicht zu gewinnen, da uns die vorausgehenden Formeln fehlen.

Wenden wir uns nun den beiden Formularen mit Jungfrauen-Messen zu. Die Formeln der Vigilmesse sind in der bei uns vorhandenen Folge sonst nicht zu belegen. Wohl treffen wir sowohl in S als in Ang und F am Vigiltag für die hl. Caecilia (21. XI.) auf die beiden ersten Formeln, auf die erste auch in V am gleichen Tag, die dritte dagegen suchen wir ihrem genauen Wortlaut nach vergebens. Da das Eingangswort dieser Postcommunio zerstört ist und auf verschiedene Weise — mit: *Adiuuet*, *Purificet* oder *Uiificet* — ergänzt werden kann, wurden alle mit diesen Worten beginnenden Gebete verglichen. Nur Ang 1280 aber kommt mit seinem Wortlaut *Purificet nos dne qs & diuini perceptio sacramenti et gloriosa deprecatio sanctae sabinae* dem Text unserer Postcommunio inhaltlich einigermaßen nahe. Jedenfalls haben wir in diesem Formular nur Formeln des Gelasianischen Gebetsschatzes vor uns.

Dies trifft aber auch für die Formeln der Tagesmesse zu. Sind die darin begegnenden vier Gebete mit Ausnahme von III 4 auch nicht im Gelasianum selbst zu finden, so kennt sie doch auch das Gregorianum nicht; wohl aber finden wir sämtliche wieder in den freilich noch reicheren Formularen von S und Ang, während F sie nicht hat. Anklänge an die Präfation sind auch im Anhang zum Gregorianum (Wilson 297) und in F 2903 vorhanden. Auch diese Formeln regen wiederum die Frage an, ob sie wirklich für Commune-Messen geschaffen waren oder ob sie aus Tagesmessen bestimmter Heiliger übernommen wurden. Eine Entscheidung ist nicht leicht zu treffen. Möchte man nach den Gebeten des Vigilformulars, das zwei Formeln einer Vigilmesse für die hl. Caecilia bringt und als dritte Formel ein Gebet, das der Postcommunio einer Messe zu Ehren der hl. Sabina nahekommt (Ang 1280), an eine Redaktion aus Beständen des Propriums glauben, so sind die Formeln der Tagesmesse wieder auch als Commune-Messe zu belegen. Die letzte dieser Formeln findet sich freilich auch für bestimmte Heilige, so in V für die hl. Agnes, in F für die hl. Genovefa, in S gar auch in der Vigilmesse für Mariä Himmelfahrt. Es dürfte also doch nicht unmöglich sein, daß die Quelle im Proprium de Sanctis liegt.

Jeden Zweifel an der Gelasianischen Vorlage für das Sakramentar, dem unser Blatt angehörte, schließt aber endlich das letzterhaltene Formular — merkwürdig genug das des 1. Fastensonntags — aus. Seine Formeln sind alle in V zu finden, das nur noch um ein weiteres Tagesgebet reicher ist. Außerdem sind sie alle in Ang zu belegen, und auch S und F kennen wenigstens drei aus ihrer Zahl, während das Gregorianum nur die Sekret auch verwendet. Bei aller Nähe zu V

ist aber dieses Sakramentar doch nicht, wie schon die vorausgehenden Formeln zeigten, direkte Quelle für unsere Texte. Dies geht aus dem Vorhandensein der Worte *indolgentia ueniat* in IV 4, die in V fehlen. hervor, obgleich gerade diese Formel mit der für V typischen Überschrift *Ad populum* (nicht: *Super populum*) versehen ist.

Das merkwürdigste an den Gebetstexten unseres Sakramentarblattes ist aber die unvermittelte Stellung dieses Formulars vom 1. Fastensonntag nach den behandelten zwei bzw. drei Communionen. Wir besitzen zu einer solchen Formularfolge, soweit ich sehe, nirgends ein Analogon. Es ist deshalb außerordentlich schwer, irgendeine Hypothese betreffs dieser Erscheinung aufzustellen. Wir können beinahe nur eine Reihe von Fragen aufwerfen, ohne sie indes einwandfrei beantworten zu können.

Hatte unser Sakramentar keine Formulare für die Vorfastensonntage und für das *Caput ieiunii*, wie z. B. das Lectionarium Gallicanum, das Sacramentarium Gallicanum und das Missale Gothicum keine Vorfasten-Lektionen vor dem 1. Fastensonntag verzeichnen? Begann vielleicht mit dem 1. Fastensonntag das Kirchenjahr, wie es in dem Palimpsestsakramentar 2^a + 2 des Clm 6333 am Sonntag Septuagesimae anfang⁷ und nach einem anderen noch der Veröffentlichung harrenden Liturgiedenkmal ältester Zeit in der Osternacht durch die Lesungen der Prophetien eingeleitet wurde? Mit mancherlei Verschiedenheit in den Gebräuchen ist in dieser Beziehung offenbar zu rechnen.

Woher auch immer unser Sakramentarblatt stammt, wir müssen es wohl sicher einem Liturgiebezirk zuweisen, der von Gallien her beeinflußt war. Wir können daher ein Liturgiebuch mit solch rein gelasianischen Texten eher als etwa in der Bodenseegegend uns in den Bayerischen Gauen entstanden denken, deren Missionierung hauptsächlich durch gallische Glaubensboten erfolgte. Wenn wir uns der Verschiedenheiten der auf gallischem Boden nachweisbaren Liturgien erinnern, wie sie neben dem Gelasianum im Missale Francorum, im Missale Gothicum, im Missale Gallicanum Vetus und dem Sacramentarium Gallicanum vorliegen, können wir am ehesten auch eine vielleicht aus Missionsbedürfnissen erwachsene Umgestaltung des Gelasianums verstehen, wie sie in unseren Texten vorliegt.

⁷ Siehe: *Die Palimpsesttexte des Codex lat. Monac. 6333. II. Die liturgischen Texte* S. 22*—52* (= Texte u. Arbeiten, hg. durch die Erzabtei Beuron, Hefte 15—18).

Zum Kommunionempfang des Mittelalters.

Von Peter Browe SJ (Frankfurt a. M.).

Im Frühmittelalter waren die Gläubigen verpflichtet, dreimal und in späterer Zeit einmal zum Tische des Herrn hinzuzutreten. Es ist aber klar, daß ihnen auch außerdem noch bei besonderen feierlichen oder kritischen Augenblicken des Lebens der Rat gegeben oder das Gebot auferlegt wurde, sich durch den Empfang dieses Sakramentes vorzubereiten und stark zu machen. Bei der Taufe, die im Frühmittelalter an Ostern und Pfingsten gespendet wurde, kommunizierte nicht nur das Kind, sondern auch Eltern und Paten gingen während der ganzen Festwoche zum Tische des Herrn; auch schon in den Skrutinienmessen der Fastenzeit war diese Kommunion üblich. Natürlich war das, wenigstens seit dem 9. und 10. Jh., eine Rubrik, die zwar noch abgeschrieben, aber nicht mehr befolgt wurde.

Auch wenn ein neues Leben begann, wenn ein Jüngling oder eine Jungfrau im Kloster die Profeß ablegten, wenn der Jüngling zum Ritter geschlagen, wenn dem Erwählten die Krone aufs Haupt gesetzt wurde, suchte die Kirche diesem Akt durch die Spendung des hochheiligen Sakraments Kraft, Weihe und Feierlichkeit zu geben. Solche außergewöhnlichen Fälle des Kommunionempfangs sollen in den folgenden Kapiteln behandelt werden.

1. Die Kommunion bei der Gelübdeablegung.

Wohl in den meisten Orden haben die Novizen in der Messe, in der sie sich Christus durch ewige Gelübde weihten, auch seinen Leib und sein Blut empfangen. Vielleicht war das auch schon in früherer Zeit Brauch, aber Nachrichten, die es bezeugen, fehlen; erst seit dem Anfang des 11. Jh. sind wir darüber durch die Mönchsgewohnheiten unterrichtet. In manchen Benediktinerklöstern, z. B. in Cluny¹ und

¹ *Antiquae consuet. Cluniac.* (1079—87) II c. 28. *In his tribus diebus non denudant caput capello coopertum, in cucullis dormiunt, nihil omnino loquuntur, offerunt ad pacem, ad communionem veniunt, quod non aliquando dimittunt, etiamsi aliquid contigit dormiendo.* Luc. d'Achery, *Spicilegium seu Collectio vet. aliquot scriptorum* (Parisiis 1723) I 675; auch PL 149. 713.

in dem von ihm abhängigen Farfa² und St. Benignus in Dijon³, außerdem in St. Augustin in Canterbury⁴, Einsiedeln⁵, Monte Cassino⁶ war an den drei Tagen, die der Weihe folgten und an denen die jungen Professen sich verhüllen, Stillschweigen beobachten und besondere Werke der Frömmigkeit verrichten mußten⁷, auch der Empfang des Altarsakramentes vorgeschrieben. Die im 12. Jh. aufgezeichneten Regeln des Klosters Fruttuaria (Prov. Turin), die von Cluny herkamen und auch in St. Pantaleon in Köln und in St. Blasien angenommen wurden, gaben den Novizen für diese drei Tage folgende Weisungen: „Bevor sie Profeß ablegen, sollen sie zum Herrn Abt gehen und sagen: ‘Herr, wenn in diesen Nächten eine Schwäche vorkommt, wie soll ich es dann mit der Kommunion halten?’ Und der Herr Abt soll ihnen sagen: ‘Wenn das vorkommt, bete die 7 Psalmen und kommuniziere.’ Wenn der Novize so Nachlaß erhalten hat (*ipse vero novitius tali indulgentia accepta*), soll er, falls ihm in diesen Nächten so etwas passiert, die Kleider wechseln und die Kommunion nicht unterlassen“⁸.

In den anderen Orden, die diese Art der Konsekration und Profeßablegung nicht kannten, kommunizierte man nur am Profeßtage selbst, so bei den Prämonstratensern⁹, Kartäusern¹⁰, Franziskanern¹¹ und Gilbertinern¹². Da der Empfang des Sakraments aber im Hoch- und

² Bruno Albers, *Consuetudines monasticae* (1900/12) I 140.

³ L. Chomton, *Histoire de l'église Saint-Bénigne de Dijon* (1900) 376.

⁴ *Constitutiones Lanfranci* († 1089). *Tribus diebus communionem corporis et sanguinis Christi accipiat... ex illa die, cuiusque ordinis sit, habet licentiam exequendi omnia, quae sui ordinis sunt nisi sit sacerdos; ipsi enim infra primum conversionis suae annum missam celebrare non licet, nisi in seculo probatae castitatis fuerit et abbas pro hac re specialem ei licentiam dederit.* Luc. Holstenius, *Codex regularum monast. et canon... observationibus critico-histor. a Mariano Brochie... illustratus* (August. Vindelic. 1759) II 377. Auch noch die zwischen 1330—1340 zusammengestellten Gewohnheiten dieses Klosters schrieben die Kommunion 3 Tage lang vor. Edw. M. Thompson, *Customary of the Benedictine Monasteries of S. Augustine, Canterbury and S. Peter, Westminster I*; Henry Bradshaw Society 23 (1904) 270.

⁵ *Ordo ad faciendum monachum* (1173—1192). *Usque in diem tertium... velatum habeat caput... Cottidie ad missam offerat, ad pacem eat et communicet, dicatur oratio ad missam pro eo.* Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. Zisterz.-Orden VI 1 (1885) 338.

⁶ *Ordo ad faciendum monachum* (Ms. Mitte 12. Jh.). *Bibliotheca Casinensis* (1873/94) IV Florilegium 133.

⁷ Vgl. L. Hanser, *Stud. u. Mitteil.* 43 (1925) 54 und O. Casel, *Jahrbuch für Liturgie-Wiss.* 5 (1925) 45.

⁸ Br. Albers a. a. O. IV 151.

⁹ Edm. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (Bassani 1788) II c. 4 ordo 3.

¹⁰ *Antiqua statuta* (1261) n. 32. *Conversi et redditus communicare debent in die professionis suae.* PL 153, 1136.

¹¹ Generalkapitel von 1331, das frühere Bestimmungen wiederholte. *Archivum Franciscanum histor.* 2 (1909) 281.

¹² *Instit. de laicis sororibus* c. 3. *Si die laboris fecerint fratres vel sorores professionem, sequenti Dominica eucharistiam accipiant, nisi aliqua causa impedit.* Luc. Hostenius a. a. O. II 533.

Spätmittelalter sehr zurückgegangen war, unterblieb er in vielen Orden auch an diesem Tage.

In einigen Frauenklöstern erhielten die Novizinnen bei ihrer *consecratio* eine große konsekrierte Oblate, die sie bei sich aufbewahrten und von der sie acht Tage lang ein Stück nahmen, ähnlich wie die neugeweihten Priester vom Bischof eine *firmata oblata* bekamen¹³, von der sie 40 Tage lang etwas in ihren Kelch taten oder wenigstens kommunizierten. Dieser Ritus war in Nonnenklöstern in Rom, Mailand¹⁴, einzelnen Teilen Deutschlands¹⁵ und besonders in Frankreich üblich¹⁶. Nach der Weihe, sagt das Pontifikale von Amiens, das im 11. Jh. redigiert wurde, soll die Jungfrau die Kerze weglegen, in gebeugter Haltung der Messe beiwohnen, den Leib des Herrn empfangen und ihn acht Tage lang aufbewahren und davon kommunizieren¹⁷. Nach einer alten Handschrift der Zisterzienserinnen von Port Royal „liest der Bischof die Messe und reicht der Nonne, die er weiht, die Kommunion. Dafür konsekriert er eine große Hostie, die er in acht Teile bricht und wovon er ihnen reicht; nachher legt er ihr die andern sieben in

¹³ In einer Handschrift des Klosters Saint-Amant en Puelle steht ein Ordo aus dem 9. Jh., in dem es heißt: *Stant aelecti in presbyterio, induti dalmaticas et campages in pedibus. Et vocat pontifex vocae magna unumquemque per nomina ipsorum ad sedem et dicit: „Talis presbiter regionis tertiae, titulo tale, ille. Et descendat diaconus et ducit unumquemque ad sedem pontificis... Deinde offerunt pontifici ante omnes presbiteros et communicent similiter eodem die ante omnes. Et accipit unusquisque a pontifice firmata oblata de altare, unde et communicat XL diebus.* L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*⁵ (1925) 497. Aus einem Briefe des Bischofs Fulbert von Chartres (1006) erfahren wir, daß das in Frankreich allgemein üblich war. *Putabam et hoc* [die Aufbewahrung während 40 Tagen] *certe omnibus ecclesiis eatenus assuetum fore, ut nulli novum esse videretur aut vanum... Nostri enim episcopi provinciales in huius modi ritum omnes consentiunt.* Er bemerkt auch, daß die Priester diese ihnen vom Bischof übergebene Eucharistie in einem eigens dafür hergerichteten Pergament aufbewahrten. PL 141, 193.

¹⁴ *Post quam communicet et reservet de ipsa communione, unde usque in diem octavum communicet,* heißt es in einem *vetustissimus ritualis liber in Casanatensi bibliotheca*, der den mailändischen Ritus der Jungfrauenweihe enthält. L. A. Muratori, *Antiquitates ital. medii aevi* (Mediolani 1738/42) V 574.

¹⁵ Salzburgerische Ritualien enthalten z. B. diese achttägige Aufbewahrung. Edm. Martène a. a. O. II c. 4 n. 15; Mart. Gerbert, *Monimenta veteris liturgiae Aemmanicae* (1777) II 96.

¹⁶ Edm. Martène sagt: „Hunc ritum, qui praescribitur in Ord. Rom., habes in ant. codicibus mss. quam plurimis..., in Salisburg. Pont. ann. 600, in Remensi s. Remigii ann. 500, in duobus tribusve aliis Remensibus s. Mariae, in Abrincensi mon. Saviniensis ann. c. 400, in Noviomensi mon. Compediensi, in Parisiensi ann. 300. In quibusdam tamen recentioribus, ut in Camerac. et Arelat. Pontificalibus atque in Mimatensi [Mende] . . . tantum praescribitur, ut 3 diebus communicent.“ A. a. O.

¹⁷ *Consecratio virginis... Post hec relinquens puella cereos, stet inclinata usque dum communicet, et missa finiatur ordine suo. Postquam communicet, reservet de ipsa communione usque ad diem octavum et communicet.* Vict. de Beauvillé et Hect. Jossé, *Pontifical d'Amiens*, publ. d'après un ms. original du XI^e s. (Amiens 1885) 93.

die rechte Hand, die mit einem weißen Leinentuch bedeckt ist; davon soll sie sich dann während der Oktav ihrer Weihe selbst die Kommunion geben¹⁸.

Nach einigen späteren französischen Ritualien war diese Spendung auf drei Tage beschränkt.

Ihre eigentliche Zeit scheint das 11. Jh. und die erste Hälfte des 12. gewesen zu sein; daß sie auch schon früher bestand, ist wahrscheinlich, aber nicht zu belegen. Im 12. Jh. wird sie allmählich abgeschafft worden sein, da sie mit den herrschend gewordenen Anschauungen über die Ehrfurcht vor dem Sakrament nicht mehr übereinstimmte. Aber in manchen Klöstern, z. B. bei den vom sel. Robert von Abrissel gestifteten Fontrevaldenserinnen¹⁹, blieb als Erinnerung daran die Gewohnheit übrig, noch acht Tage lang zum Tische des Herrn zu gehen. Die meisten anderen Nonnen haben aber nur am Profeßtage selbst kommuniziert²⁰. Im Birgittenorden setzte der Bischof an der Stelle der Messe, wo bei der Eheschließung Braut und Bräutigam gesegnet wurden, der Novizin einen Kranz auf das Haupt und sprach ein Weihegebet; nachher rief sie ein Kleriker mit den Worten: *Procede sponsa Christi ad altare Christi*, worauf sie der Bischof von ihren Sünden lossprach und ihr den Leib des Herrn reichte²¹.

Wie es scheint, kam diese Kommunion im 14. Jh. auch in manchen Frauenklöstern ab; wenigstens wurde sie in vielen Ritualien nicht mehr erwähnt.

2. Die Kommunion beim Ritterschlag.

Wie für den Novizen die Konsekration und Gelübdeablegung, so bedeutete für den jungen Knappen die Schwertleite und der Ritterschlag den Eintritt in ein neues Leben. Ihrer, die ursprünglich wohl nur weltlich-militärische Zeremonie waren, hat sich die Kirche schon frühzeitig angenommen, sie der Firmung, die ja auch Kraft zum Kampfe des Lebens geben sollte, angeglichen und ihren Ritus nachgeahmt²². Bei der gewöhnlichen, feierlichen Ritterschaftsverleihung,

¹⁸ De Moléon, *Voyages liturgiques de France* (Paris 1718) 235.

¹⁹ In der nach 1150 niedergeschriebenen Fassung der Regel heißt es: *Sacratæ vero per novem dies communicantur*. PL 162, 1086.

²⁰ Vgl. u. a. Iniga Feusi, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter* (1917) und Athan. Wintersig O. S. B., *Die Jungfrauenweihe*, Religiöse Quellschriften 6 (1926).

²¹ Luc. Holstenius a. a. O. III 111.

²² Vgl. Ioa. Mabillon, *Acta Sanctorum* O. S. B. (Lutet. Paris. 1668/1701) III Praef. n. 96. L. Gautier, *La chevalerie* (Paris s. a.) 317. Ad. Franz, *Die kirchl. Benediktionen des MA* (1909) II 290. Karl Freis, *Die Formalitäten des Ritterschlags in der altfranzös. Epik* (Diss. Berlin 1887). *Speculum humanae salvationis* ed. J. Lutz et P. Perdriz (Mulhouse 1907) 248. Wilh. Erben, *Schwertleite u. Ritterschlag*, Z. f. histor. Waffenkunde 8 (1818/20) 105. Rud. Limmer, *Bildungszustände u*

die meistens am Oster- oder Pfingstfeste vorgenommen wurde, mußte der Jüngling die Nacht vorher in der Kirche oder Kapelle durchwachen, um Gottes Gnade und Kraft für sein neues Leben zu erleben. Dann wohnte er der Messe bei, in der ihm seine Pflicht, ein echter, edler Ritter zu sein und allzeit für seinen heiligen Glauben zu kämpfen²³, in einer Mahnrede vorgehalten und seine Waffen gesegnet wurden. Dann umgürtete man ihm das Schwert, und später gab ihm der Bischof oder Priester den Ritterschlag, d. h. er gab ihm wie bei der Firmung mit der Hand einen Backenstreich oder einen Schlag auf den Nacken oder Hals. Während in einigen späteren französischen Heldenepen gesagt wird, daß er auch die Kommunion empfangen habe, wird in anderen davon nichts erwähnt. Bei Gottfried von Straßburg († um 1210) hört Tristan mit den anderen Knappen, die zugleich mit ihm zu Ritttern geschlagen werden, die Messe, erhält aber nicht die Kommunion²⁴. Dagegen läßt die hl. Birgitta († 1373) in einer Vision, in der die Zeremonie beschrieben wird, den Herrn sagen: „Nach dem Agnus Dei soll der Priester ihm meinen Leib reichen, damit er den hl. Glauben verteidige“²⁵. Im 13. und 14. Jh. war diese Kommunion häufiger üblich, wohl hauptsächlich, wenn der Ritterschlag an einem hohen Festtage erteilt wurde; allgemeine Sitte oder Verpflichtung war sie aber niemals.

Eine zusammenfassende Schilderung der Zeremonien findet sich in der *Historia abbatiae Croylandensis*, die als Werk des Abts Ingulph († 1109) ausgegeben wurde, aber eine Fälschung aus dem 14. Jh. ist. „Es war eine englische Sitte, daß der zu Weihende Ritter am Vorabend . . . beichtete und dann in andächtigem Gebet die Nacht in der Kirche zubrachte. Am anderen Morgen opferte er während der Messe sein Schwert auf dem Altar, wo es der Priester weihte und ihm dann

Bildungsideen des 13. Jahrh. (1928) 25 und die Rezension von A. Wretschko, *Z. d. Savigny-Gesellschaft f. Rechtsgeschichte, Germanist.* Abt. 45 (1925) 528. Über das Alter beim Ritterschlag vgl. Ad. Hofmeister, *Puer, iuvenis senex.; Papsttum u. Kaisertum . . .* Paul Kehr zum 60. Geburtstage dargebracht (1926) 298.

²³ Ein Schwur, die Kirche und den Glauben mit dem Schwerte zu verteidigen, wurde schon im 12. Jh. in den meisten Ländern nicht mehr abgelegt. Johann von Salisbury sagt 1159 darüber: *Licet autem sint qui sibi non teneri videntur ecclesiae ex sacramento solenni, quia iam ex consuetudine plerumque non praestatur, nullus tamen est qui sacramento tacito vel expresse ecclesiae non teneatur obnoxius. Et forte ideo cessat solemnitas iuramenti, quia ad hoc omnes invitatur et coartatur necessitas officii et sinceritas fidei. Unde iam inolevit consuetudo solennis ut ea ipsa die, qua quisque militari cingulo decoratur, ecclesiam solemniter adeat gladioque super altare posito et oblato quasi celebri professione facta seipsum obsequio altaris devoteat et gladii i. e. officii sui iugem Deo spondeat famulatum.* — *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. Clem. C. J. Webbs (Oxonii 1909) II 25; auch PL 199, 602.

²⁴ 127, 12—18.

²⁵ *Birgittae s. revelationes olim a Cardinali Turrecremata recognitae et a C. Durando notis illustr.* (Colon. Agripp. 1628) II c. 13.

mit einem Weihegebet auf den Nacken legte. Dann empfing er die Kommunion und war so rechtskräftig Ritter“²⁶.

3. Die Kommunion bei der Krönung der Kaiser und Könige.

Bei der Salbung und Krönung der Kaiser entwickelte sich frühzeitig ein kirchlicher Ritus, der immer feierlicher und prunkvoller wurde und die Idee der innigen Verbindung von Kirche und Staat zum Ausdruck brachte. Man glich ihn in vielem den Zeremonien der Bischofsweihe an²⁷, und schon im Frühmittelalter galt der Gekrönte als in den geistlichen Stand aufgenommen und wurde später Subdiakon, Diakon oder Priester genannt²⁸. In dem Weihnachtsgottesdienst las er wie der Ordo Romanus XV (Anf. 15. Jh.) bezeugt²⁹, als Diakon gekleidet das Evangelium: *Exiit edictum a Caesare Augusto*.

In den Memoiren Wilwolts von Schaumburg wird dies folgendermaßen beschrieben: „In der heiligen cristmeß zu mettn hielt unser heiliger vatter babst Paulus der ander [in Rom i. J. 1468] die cristmeß, und was da zugegen ein gar erber tröffliche potschaft von wegen des konigs von Frankenreich. Der ainer sang an stat seins konigs von Frankreich zu dem ambt die epistl. Da es aber zu dem hl. ewangeli kamb, tet der kaiser ainen diaconrock an. Im gab auch der bapst, wie sich dan darzue geburt, ein kostlichen huet, und sagten, das er ob den achttausent ducat wert sein solte. Und als der kaiser das evangelium zu singen anfahren solte, nam im ainer seiner höhsten diener, der darzu bestellt, den huet von dem haubt und ließ im sein bloß schwert, das man gewondlich vor ime tregt, zu handen geben. Das hielt der kaiser ernstlich in die höh. Und under dem singen des hl. evangeliums erschütt er das schwert kreftiglich“³⁰.

Wohl seit dem 13. Jh. war der deutsche Kaiser auch Stiftsherr in Aachen mit Sitz und Stimme im Kapitel; wenn er in der Stadt weilte, empfing er die Einkünfte einer Tagespfünde und las in der Weih-

²⁶ M. Bouquet, *Rerum Gallic. et Franc. scriptores. Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Nouv. édit. par Léop. Delisle (1869/94) XI 155.

²⁷ Vgl. P. Batiffol, *La liturgie du sacre des évêques dans son éolut. hist.*; *Revue d'hist. ecclés.* 23 (1927) 748 und Ed. Eichmann, *Königs- und Bischofsweihe*; *Sitzungsberichte Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog.-hist. Kl.* (1928, VI).

²⁸ Vgl. Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturgues*; *Publicat. de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg* 19 (1924) 200.

²⁹ c. 9. *Notandum etiam quod imperator vel rex, si sit in curia hac nocte . . . clericus capellae portat sibi librum legendum, in quo debet legere quintam lectionem*. In dem Tagebuch, das Jacobus de Cerretanis auf dem Konstanzer Konzil geführt hat, heißt es 1414: *Inceptisque officiis matutinarum rex (Sigismund) diaconali veste vestitus et diadema deauratum . . . super caput gestans quintam lectionem cecinit*. Heintr. Finke, *Acta concil. Constant.* (1926/28) II 200.

³⁰ Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 50 (1859) 8.

nachtsmette das Evangelium³¹. Dagegen hat er nie, wie zuweilen behauptet wird³², die Kommunion ausgeteilt; dieser Irrtum rührt wohl von jener Diakonbefugnis her oder davon, daß er bei seiner Krönung den Kelch herrichtete und dem Papste reichte³³.

Wahrscheinlich haben die Könige schon von Anfang an bei ihrer Weihe auch die Kommunion empfangen. In dem Ritus, der bei Karl dem Kahlen 869 befolgt wurde, geht dies aus der *Oratio super oblata* und der *Postcommunio* hervor³⁴. Dasselbe wissen wir von Heinrich V. (1106)³⁵. Die „Coronatio“ Heinrichs VI. (1191)³⁶ und der seit 1209 für die Kaiserkrönung geltende *Ordo*³⁷ sahen den Empfang ebenso vor wie der mailändische Ritus³⁸, der noch im 15. Jh. bei der Krönung der lombardischen Könige üblich war³⁹.

Diese Feier war eine der wenigen Gelegenheiten, bei denen sich die Doppelkommunion länger erhielt als sonst. Karl IV. bekam 1347 bei der Krönung zum böhmischen König in Aachen auch das Blut, dagegen bei der Krönung zum römischen König in Aachen nur den Leib Christi⁴⁰. Nach dem *Ordo Romanus XIV* (Anfang 14. Jh.)⁴¹ und nach einem vor 1394 geschriebenen *Caeremoniale Romanum*⁴² wird die Doppelkommunion wohl dem Kaiser, nicht aber der Kaiserin gewährt. 1452 erhielt Friedrich III. bei seiner Krönung in Rom die Kommunion nur unter einer Gestalt⁴³, um, wie der Zeremonienmeister Augustinus

³¹ Heinr. Lichius, Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 37 (1915) 106. Vgl. auch Du Cange. *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1883/87) I 98 und H. Nattorp, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 14 (1925) 190.

³² „Der Kaiser bringt Brot und Wein zum Altar, empfängt die hl. Kommunion und spendet sie.“ J. Marx, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* 2 (1929) 348.

³³ Der vielgelesene und einflußreiche Liturgiker Guilelmus Durandus († 1296) sagt darüber: Der Kaiser ist zwar nicht Subdiakon, *gerit tamen illud officium, quoniam in die coronationibus suae . . . ministrat Domino Papae in missa in officio subdiaconatus, parando calicem et huiusmodi faciendo.* — *Rationale divinarum officiorum* II c. 8 n. 6.

³⁴ MGH *Capit.* II 457.

³⁵ Ant. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II.*; Historische Abhandl. 4 (1894) 89.

³⁶ MGH *Leges* II 192.

³⁷ Ed. Eichmann, Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Kanonist. Abt. 2 (1912) 42. Ebenso der von Klemens V. für Heinrich VII. vorgeschriebene *Ordo. Bullarium diplomat. et privil. s. roman. pontificum* (August. Taurin. 1857/60) IV 219.

³⁸ *Ordo ad consecrandum regem in ecclesia s. Ambrosii* (Ms. 14. Jh.). *Dicto evangelio rex offerat panem et vinum ad manus domini archiepiscopi . . . Finita missa rex communicetur.* Edm. Martène a. a. O. (A. 9) II c. 9 ordo 5.

³⁹ *Monumenta veteris liturgiae ambros.* ed. Marcus Magistretti I (1897) 130.

⁴⁰ Fr. M. Pelzel, *Kaiser Karl V.* (1780/81) I 180; 165.

⁴¹ c. 107 und 110.

⁴² E. Gattula, *Historia abbatiae Cassinensis per saeculorum seriem distributa* (Venetiis 1733) I 136 f.

⁴³ Jos. Catalani, *S. caeremoniarum sive rituum eccles. s. Romanae ecclesiae libri tres, ab Aug. Patrizio ordinati* (Romae 1750/51) I 5 c. 3.

Patricius Piccolomini bei einer anderen Gelegenheit sagt⁴⁴, dadurch gegen die hussitische Ansicht von der Notwendigkeit des Kelches Einspruch zu erheben.

Diese Praxis blieb dann für lange Zeit bestehen; Klemens VII. reichte Karl V. i. J. 1530 in Bologna bei der Krönung nur den Leib des Herrn⁴⁵. Dagegen erhielt Ferdinand I. von Pius IV. (1559—1565) wieder das Recht, seinem Sohne Max auch den Kelch zu gestatten⁴⁶, und von da an haben, wie es scheint, die Kaiser an ihrem Weihetage wieder unter beiderlei Gestalten kommuniziert. Sowohl Leopold II.⁴⁷ als auch Franz II.⁴⁸ erhielten das Blut aus dem Kelche des zelebrierenden Erzbischofs.

Auch die Könige von Frankreich⁴⁹ haben vom Frühmittelalter an bei ihrer Weihe und Krönung die Doppelkommunion empfangen⁵⁰. Der sog. Codex Ratoldi (10. Jh.)⁵¹ und ein um 1274 geschriebenes Ordinarium von Reims⁵² bezeugen sie. Als sie sonst allmählich abgekommen war, behielten sie die Könige als Privileg. So gestattete sie 1344 Klemens VI. dem Dauphin und seiner Gemahlin⁵³; sie machten aber, wie H. Spondanus sagt⁵⁴, nur am Krönungs- und Sterbetage von dieser

⁴⁴ *Descriptio adventus Frederici III Imperat. II c. 14. Intra missarum solennia... pacis vero osculum ab ipso accepit* [als der Kaiser 1468 zum zweiten Male nach Rom gekommen war], *cum ex eius manibus ss. Christi corpus suscepit. Communicavit summus Pontifex altaris sacramentum cum Imperatore, diacono et subdiacono de pane tantum, de calice autem, etsi consuetudo sit communicantes cum Pontifice participare, propter insurgentem tamen Hussitarum ac Boëmorum damnatam haerese[m], quae calicis potationem ad salutem necessariam putat, praeter Pontificem bibit nemo.* Ioa. Mabillon, *Museum italicum* (Paris 1724) I 2, 265.

⁴⁵ Joh. Mabillon in der Vorrede zu den *Ordines Romani* c. 9. Vgl. die Krönungsbulle des Papstes; a. a. O. (A. 37) 138.

⁴⁶ *Histor. Jahrbuch* 14 (1893) 16.

⁴⁷ Ant. Diemand a. a. O. (A. 35) 94.

⁴⁸ B. J. Römer-Büchner, *Die Wahl u. Krönung der deutschen Kaiser in Frankfurt a. M.* (1858) 73.

⁴⁹ Über die Kommunion der englischen Könige an ihrem Krönungstage vgl. Will. Maskell, *Monumenta ritualia ecclesiae Anglicanae* (Oxford 1882²) II, LVII; 46.

⁵⁰ Vgl. Marc Bloch a. a. O. (A. 28) 205, 451.

⁵¹ *Et post evangelium offert rex ad manum archiepiscopi oblationem et vinum... Deinde communicetur ab archiepiscopo corpore et sanguine Christi.* PL 78, 260.

⁵² Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrol. de l'abbaye de Saint-Remy*; *Bibliothèque liturgique* 7 (1900) 226. Ebenso eine *Coronatio regis Francorum* (14. oder 15. Jh.); J. B. Gatticus, *Acta selecta caeremon. S. Romanae ecclesiae ex ms. codicibus I* (Romae 1753) 224, 226.

⁵³ *Ad Iohannem, primogenitum Philippi regis Franc. Et cum per confessorem tuum vel sacerdotem alium s. communio corporis D. n. I. Chr. tibi ministrabitur, possit etiam poculum sanguinis... ministrari tibi, quamdiu vixeris.* Edm. Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum histor., dogmat., moral. amplissima collectio* (Paris 1729/33) I 1457. Vgl. Od. Raynaldus, *Annal.* a. 1344 n. 62. Dieselbe Erlaubnis erhielt 1345 Odo von Burgund; ebd. a. 1345 n. 32.

⁵⁴ *Annal.* a. 1352 n. 16.

Erlaubnis Gebrauch. Als auf dem Trienter Konzil über die Gewährung des Kelches an die Böhmen und Deutschen verhandelt wurde, stimmten die französischen Prälaten der ablehnenden Ansicht nur unter dem Vorbehalte zu, daß das Recht ihrer Könige auf die Doppelkommunion in der Krönungsmesse gewahrt bliebe⁵⁵. Tatsächlich haben sie es auch behalten; noch Ludwig XIII. und Ludwig XIV. haben bei dieser Feier das Blut Christi empfangen⁵⁶.

4. Die Kommunion vor der Schlacht.

Schon aus der Karolingerzeit liegen Nachrichten über die Militärseelsorge vor. Ein Kapitulare Karlmanns aus dem J. 742 verbot den Priestern die Teilnahme am Kriege; nur einige wenige durften mitgehen, um Messe zu lesen, die Heiligenreliquien voranzutragen und die Bußen zu geben⁵⁷. Auch Feldpredigten sind erhalten, die die Beichte und Buße einschränkten⁵⁸. Von der Kommunion vor der Schlacht ist in ihnen nicht die Rede, aber in einem Dekret des Benediktus Levita werden die Feldbischöfe aufgefordert, den Verwundeten die Ölung und die Eucharistie zu spenden⁵⁹; obwohl es eine Fälschung ist, dürfte es doch für eine in den Heeren Karls d. Gr. bestehende Gewohnheit Zeugnis ablegen.

Die erste Nachricht einer Kommunion vor der Schlacht gibt uns Papst Nikolaus I., der 866 die Bulgaren aufforderte, „vor dem Aufbruch gegen den Feind den Namen Gottes anzurufen, d. h. in die Kirchen zu gehen, der Messe beizuwohnen, zu opfern, den Priestern zu beichten und die Versöhnung und die Kommunion zu empfangen“⁶⁰.

Allgemeine Sitte war das im Mittelalter nicht. Ziemlich verbreitet war sie bei den Normannen; aus der Schlacht bei Hastings (1066)⁶¹ und aus den Kämpfen bei der Eroberung Siziliens⁶² ist sie bezeugt.

Nach den altfranzösischen Heldenepen und den mittelenglischen Versromanen haben die Ritter vor der Schlacht wohl die Messe gehört und die Beichte abgelegt; gelegentlich wird auch erzählt, daß der Priester den Leib des Herrn austeilte; aber man hat nicht den Eindruck, daß es das Gewöhnliche war. Auch die Chronisten erzählen es

⁵⁵ H. Spondanus berichtet darüber: *Quibus et sese pro parte sua Galli Oratores adiungentes postularunt demum, ut si aliter statueretur, id absque praeiudicio fieret praerogativae regum suorum, qui in auguratione sua calicem accipere consueverunt et consuetudinis receptae ab antiquo in quibusdam regni monasteriis calicem monachis non conficientibus statis temporibus administrandi*. Annal. a. 1562 n. 29.

⁵⁶ *Recueil du formulaire le plus moderne qui s'observe au sacre couronnement des rois de France, tiré d'Auteurs fidèles* par Mr. R. C. (Reims 1722) 114.

⁵⁷ c. 2 MGH Concil. II 3; wiederholt um 769 von Karl d. Gr., MGH Capit. I 45.

⁵⁸ Vgl. A. M. Königer, *Die Militärseelsorge in der Karolingerzeit*; Veröffentl. aus d. kirchenhist. Seminar München IV 7 (1918) 70.

⁵⁹ III c. 141. ⁶⁰ MGH Ep. VI 581.

⁶¹ Guilelmus Malmesbir., *De rebus gestis regum Angl.* III § 242; PL 179, 1227.

⁶² Ad. Fr. v. Schack, *Gesch. der Normannen in Sizilien* (1889) I 148.

als eine Ausnahme und als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit. Der Bischof Thietmar von Merseburg rühmt Otto I. nach, vor der Schlacht auf dem Lechfelde die Messe gehört und kommuniziert zu haben⁶³. Auch Rudolf von Habsburg machte seine Rechnung mit Gott, bevor er auf dem Marchfelde Ottokar von Böhmen entgegentrat⁶⁴.

Vielfach wollten oder mußten sich die Soldaten mit der Beichte begnügen; das Sakrament des Altars wurde ihnen nicht gespendet. Besonders im 13. Jh. werden Beispiele dafür erzählt. Vor der Schlacht beim flandrischen Bouvines ermahnte Philipp II. von Frankreich (1214) seine Soldaten, „ihre Sünden zu beichten; sie würden dann sicherer sterben und Gott gnädiger stimmen, so daß er ihnen den Sieg verleihe“⁶⁵.

Die große Not vor oder in dem Kampf war auch einer der Gründe, derentwegen man im Mittelalter die Laienbeichte für erlaubt und gültig hielt; nicht selten wird in den Heldenepen und Chroniken davon erzählt. Vor der Schlacht bei Xerez, in der 1217 die Mauren geschlagen wurden, „beichteten die Christen, die einen Priester bekommen konnten; die anderen nahmen sich gegenseitig die Beichte ab“⁶⁶. Bei Wolfram von Eschenbach beichtete der tödlich verwundete Vivianz seinem Oheim, der Laie war⁶⁷.

Die meisten Nachrichten über die Kommunion vor der Schlacht werden aus den Feldzügen gegen die Ungläubigen berichtet; schon die neapolitanischen Truppen, die gegen die Sarazenen auszogen, empfingen sie aus der Hand Leos IV. (847—855)⁶⁸. Besonders die Zeit der Kreuzzüge ins Heilige Land bietet viele Beispiele. „Morgens nach der Messe“, heißt es in einer Beschreibung der Kämpfe um Antiochien (1019), „bekannten alle in öffentlicher Klage und Anklage, sich gegen das Gesetz Gottes vergangen zu haben; die einzelnen sagten sich dabei von allen ihren Sünden los, bekannten sie und versprachen Gott und dem Bischof, niemals darein zurückzufallen . . . So gestärkt erhielten sie den Segen des Bischofs (*pontificali benedictione signati*) und den Leib und das Blut des Herrn“⁶⁹. Auch aus den Kämpfen vor Antiochien (1098)⁷⁰, vor Konstantinopel (1207)⁷¹ und vor Akkon (1291)⁷²

⁶³ Chron. II 10; MGH *Script. rer. Germ. in usum schol.* (1889) 24.

⁶⁴ Chron. Colmariense ad a. 1278. *Tota familia regis Rudolphi cucurrit ad confessores, debita sua scribebant, inimicitias remittebant et ad communicandum prout fidelius poterant praeparabant.* MGH *Script.* XVII 250.

⁶⁵ Chron. comit. Flandrens.; *Collection de chroniques belges* III. *Corpus Chronicorum Flandriae* . . . ed. J. J. de Smet I (Bruxellis 1837) 146.

⁶⁶ Roder. Simonis *chronicon Hisp.* VIII c. 7; A. S. Maii VII 323.

⁶⁷ Willehalm II. 65, 18; hg. von Alb. Leitzmann (1905).

⁶⁸ L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* (1886/1892) II 118.

⁶⁹ Gualterius, *Bella Antiochena* I c. 6; PL 155, 1013.

⁷⁰ *Gesta Franc. et alior. Hieros. auct. anonymo*; *Recueil des historiens des croisades. Historia occident.* III (Paris 1866) 29 c. 1.

⁷¹ Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, Continuat., M. Bouquet, a. a. O. XVIII 494.

⁷² *De excidio urbis Acconis* I c. 7; E. Martène a. a. O. (A. 53) V 776.

wird diese Kommunion der Kreuzfahrer berichtet. Bevor sie mit dem hl. Karmeliterbischof Petrus Thomasius († 1366) von Rhodus abfuhr, „empfangen sie der König von Cypern, alle Barone und Edlen; kein Katholik war im Heere, der nicht ein Gleiches tat“⁷³.

Über die Art und Weise der Spendung ist kaum etwas bekannt. Vermutlich ging der Priester die Reihen entlang und reichte jedem die sakramentale Speise. Jedenfalls wurde sie nicht im Heerlager aufbewahrt, sondern von Fall zu Fall in der Messe konsekriert. Dafür bietet der Augustinertheologe Thomas von Straßburg († 1357), der zufällig darauf zu sprechen kommt, ein Beispiel. „Ein vertrauenswürdiger Priester hat mir erzählt, daß er einmal im Heere des römischen Königs vor einer großen Schlacht für die Kommunion der Truppen viele Hostien konsekriert habe, die er aber wegen eines Zwischenfalls nicht austeilten konnte. Deshalb hat er alle selbst konsumiert und wurde davon so satt, daß er nichts anderes mehr essen konnte“⁷⁴.

5. Die Kommunion vor dem Ordal und dem Duell.

Bevor der Angeklagte das Gottesurteil auf sich nahm, bevor er seine Hand in das heiße Wasser legte oder über glühende Pflugscharen ging, wurde er vom Priester feierlich ermahnt, die Wahrheit zu sagen und Gott nicht zu versuchen. Dann reichte dieser ihm die Kommunion mit den Worten: *Corpus et sanguis D. n. I. Chr. sit tibi hodie ad probationem*. Seit dem 9. Jh. war sie dem Prüfling vorgeschrieben⁷⁵; man wollte ihn durch diesen Zwang zur Einsicht bringen und davon abhalten, schuldig zum Gottesurteil zu schreiten.

In den Handschriften des 9.—12. Jh. findet sich sehr oft folgende oder eine ähnliche Beschreibung des Ritus: „Nach diesen Gebeten steht der Priester auf und singt vor ihnen die Messe und läßt sie dabei ein Opfer darbringen. Vor seiner Kommunion sagt er ihnen mit den beschwörenden Worten: „... Ich beschwöre euch, nicht heranzutreten und zu kommunizieren, wenn ihr das oder jenes begangen habt...“ Wenn sie schweigen und nichts bekennen, geht er zum Altar und nimmt die Kommunion, wie gewöhnlich; dann teilt er sie auch ihnen am Altar aus, wobei er sagt: „Der Leib und das Blut U. H. J. Chr. sei dir (helfe dir) heute zur Prüfung“⁷⁶. Die Kinder, die oft an Stelle der

⁷³ V. *Petri Thomas*, auct. Phil. Mazzerio n. 89; ASlan. II 1013.

⁷⁴ IV d. 12 a. 2. Thomas verwendet das als Beweis gegen diejenigen, welche die Ernährungskraft der substanzlosen Akzidenzien leugneten.

⁷⁵ Die Gesetze des angelsächsischen Königs Ethelstan z. B. geschrieben um 925 vor: *Si quis iudicium ferri vel aque vadiaverit, accedat tribus noctibus ante ad presbiterum qui id debet sanctificare, et pascat se pane et sale et aqua et herbis, et audiat missam ipsorum trium dierum et offerat et eat ad s. communionem ipsa die qua ad ordalium examinari debet, et iuret quod publico iure sit innocens illius accusationis, antequam ad ordalium veniat*. E. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen* (1903/16) I 163.

⁷⁶ MGH *Formulae* 613. Andere Beispiele ebd. und bei Ad. Ebner, *Quellen u.*

Angeklagten das Kaltwasserordal auf sich nehmen wußten, empfangen ebenfalls die Kommunion⁷⁷; in England gab man sie auch den Zeugen, die deshalb verpflichtet waren, „in der Nacht vorher von ihrem Weibe enthaltsam zu sein“⁷⁸.

Die Kommunion der Prüflinge hat sich bis ins 12. Jh. hinein erhalten; noch Guibert von Nogent († um 1124) erzählt ein Beispiel ihrer Spendung⁷⁹. Natürlich ist sie in dieser Zeit nicht immer gegeben worden; die Angst, die man im Gegensatz zu früher hatte, sie auf die Gefahr des unwürdigen Empfangs hin zu spenden, und die Seltenheit des Empfangs überhaupt werden oft veranlaßt haben, daß man sie wegließ. In den meisten Ritualbüchern wurde sie aber immer noch erwähnt und vorgeschrieben. Sie hörte ganz auf, als das allgemeine Laterankonzil von 1215 die Teilnahme der Geistlichen an den Gottesurteilen verboten hatte⁸⁰; dadurch wurde auch dieses Prozeßmittel selbst für unerlaubt erklärt und verschwand allmählich, wenn auch nicht ohne viele Widerstände, aus der gerichtlichen Praxis.

Auch die Duelle waren im Mittelalter ein Beweismittel, das in einem sonst nicht zu entscheidenden Straf- oder Zivilprozeß Klarheit schaffen sollte, und wurden deshalb zu den Gottesurteilen gerechnet. Der Priester segnete die Waffen ein und gab den Duellanten gelegentlich auch die Kommunion. Schon aus dem 10. Jh. ist dies bezeugt⁸¹. Auch in den altfranzösischen Heldenepen gehen die Ritter vorher beichten und kommunizieren⁸². Noch der Zisterzienser Cäsarius von Heister-

Forschungen z. Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Romanum im MA. Iter italicum (1896) 226, 254 und bei Peter Browe, *De ordalibus* II, *Textus et documenta in usum exercitationum et praelect. academ.*, *Series theologica* 11 (1932) n. 1—6.

⁷⁷ In einem „Ordo iudiciorum Dei“ (9./10. Jh.) ist von den *infantes qui mittendi sunt in aquam* die Rede und in der *adiuratio* des Prüflings heißt es: *nec corpus Domini praesumas nec tu nec ille, qui per te in aqua missus fuerit, accipere*. K. Zeumer a. a. O. 623. Nach einem anderen Ordo (10. Jh.) empfangen zuerst die Angeschuldigten die Eucharistie, *et postea communicet eum infansem, quem vult mittere in aqua*. Ebd. 641. In einem teilweise deutsch geschriebenen Ordo aus dem 12. Jh. wird die Kommunion des stellvertretenden *puer* nicht mehr erwähnt. Ebd. 629.

⁷⁸ Gesetz aus der Zeit von 936—1000. E. Liebermann a. a. O. I 386; P. Browe a. a. O. n. 5.

⁷⁹ *De vita sua* III c. 17; PL 156, 952; P. Browe a. a. O. n. 48.

⁸⁰ *Nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat, salvis nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis antea promulgatis. — Decretal. Gregorii* III 50 c. 9.

⁸¹ *Miracula s. Bertini*, geschr. Anf. 10. Jh.; PL 147, 1127.

⁸² Im Rolandslied, dessen jetzige Fassung aus dem letzten Drittel des 11. Jh. stammt, übernimmt Thierry in Aachen die Anklage und damit das Duell gegen Ganelon. Von ihrer religiösen Vorbereitung sagt der Dichter:

3858 Puisque il sunt a bataille jugiet
Bien sunt confes e asolt e seigniet
Oent lur messes, sunt acumuniet.

L. Gautier, *La chanson de Roland* (Tours 1899¹⁰).

bach erzählt ein solches Beispiel aus der Wende des 12./13. Jh., nach dem ein Ritter vorher diese beiden Sakramente empfing und deshalb den Sieg errang⁸³; selbst Alexander von Hales († vor 1245) erörtert in seiner *Summa* noch die Frage, „ob die Duellanten (*pugiles*) vorher zur Kommunion gehen dürfen“, und verneint sie, weil ein solches Duell eine Versuchung Gottes und sündhaft sei⁸⁴. Auch die anderen Theologen haben den Empfang verboten, wenn auch viele den gerichtlichen Zweikampf, wenigstens in einigen bestimmten Fällen, für erlaubt oder wenigstens für ein minus malum hielten, und wenn er auch mancherorts bis ins 15. Jh. üblich blieb.

Dagegen hat ihn eine andere kirchliche Unterstützung viel länger begleitet. Schon von Anfang an war es bei den Ordalien Sitte gewesen, Reliquien der Heiligen vor den Kläger und Angeklagten oder wenigstens vor den Prüfling hinstellen und sie zu beschwören, nichts Sündhaftes zu tun. „Ich beschwöre euch“, redete der Priester sie an, „beim Vater und Sohn und hl. Geist und bei der Taufe, die ihr empfangen habt und beim eingeborenen Sohn Gottes und der hl. Dreieinigkeit und beim hl. Evangelium und bei diesen Reliquien, die hier in der Kirche sind, daß ihr es nicht wagt, zu kommunizieren und zum Altar hinzuzutreten, wenn ihr das getan habt oder wenn ihr wißt, wer es getan hat“⁸⁵. Als diese kirchlichen Gebete und Zeremonien verboten worden waren, brachte man doch an den meisten Orten noch Reliquien auf das Kampffeld und ließ die Duellanten über ihnen schwören, daß sie ihre Sache für gerecht hielten. Noch im Spätmittelalter behandelten die Theologen und Kanonisten die Frage, ob das erlaubt sei und ob die Geistlichen dabei helfen dürften. Ausnahmsweise ist auch, wie z. B. im Bistum Lausanne am Ende des 14. Jh.⁸⁶, das Altarsakrament zu diesem Zwecke auf den Kampfplatz gebracht worden.

Die Turniere, die mit diesen gerichtlichen Duellen nichts gemein hatten und nur zur Erprobung von Mut und Kraft dienten, wurden von der Kirche immer streng verboten, und wenn die Ritter zuweilen vorher kommunizierten, so war das gegen die kirchlichen Dekrete und wurde mit strenger Strafe bedroht.

6. Die Kommunion der Pilger.

Die Sünder, denen man im Frühmittelalter eine Wallfahrt als Buße auferlegte, haben vorher die Kommunion nicht empfangen, da

⁸³ *Caesarii O. Cist. Dialogus miraculorum* IX c. 48 ed. Jos. Strange (1846) II 203: P. Browe a. a. O. n. 67.

⁸⁴ IV q. 48 membr. 4; P. Browe a. a. O. n. 109.

⁸⁵ MGH *Formulae* 620; P. Browe a. a. O. n. 1.

⁸⁶ *Mémoires et documents publ. par la Société d'histoire de la Suisse Romande* I 7 (1846) 445; P. Browe a. a. O. n. 108.

man sie ihnen ja vor dem Ende ihrer Bußzeit nicht gab. Die Gläubigen, die freiwillig um ihres Seelenheiles willen nach Jerusalem oder einem fernen Wallfahrtsorte pilgerten, haben wohl vorher gebeichtet⁸⁷, aber von der Kommunion als Wegzehrung ist nur in den sog. Statuten des Erzbischofs Sonnatius von Reims (614—626), die einer späteren Zeit angehören, die Rede⁸⁸. Der hl. Anselm von Canterbury († 1109) riet bei dieser Gelegenheit seiner Schwester und ihrem Manne, eine Generalbeichte von ihrer Kindheit an abzulegen⁸⁹.

Im Hochmittelalter war es Sitte oder Vorschrift, vor jeder Pilgerreise die Messe zu hören und sich die Reisetasche und den Pilgerstab segnen zu lassen⁹⁰; diese Segnung war ein Recht des Pfarrers, der dafür eine Abgabe erhielt⁹¹. Viele Ritualien geben die Zeremonien dieser Weihe und die Gebete an, die dabei gesprochen wurden⁹²; meistens enthalten sie die Bitte, Gott möge die Pilger schützen und ihnen Verzeihung ihrer Sünden und das ewige Heil gewähren.

Sie erhielten durch diese Segnung manche Wanderprivilegien. Wer

⁸⁷ Ein Caeremoniale von Roda (11. Jh.) sagt in einem *Ordo* für die Pilger u. a.: *Prius confiteantur Deo et episcopo proprio vel alio sacerdoti omnimoda peccata et facinora sua que gesserunt et post indicta penitencia ab episcopo prosternant se in pavementum ante altare et canantur super eos VII psalmi penitenciales*. Jos. Gudiol, *Analecta s. Tarraconensia* 3 (1927) 111.

⁸⁸ c. 10. *Fertur (eucharistia) aegrotis vase honesto et lumine antecedente et praeunte. Et quicumque peregrinari volunt, illam ad viaticum suscipiant*. Mansi a. a. O. X 599.

⁸⁹ *Ep. III n. 66. Facite confessionem omnium peccatorum vestrorum nominatim ab infantia vestra, quantum recordari potestis*. PL 159, 104.

⁹⁰ Vgl. G. Zappert, *Stab und Ruthe im MA*; Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. d. Ak. d. Wiss. Wien 9 (1853) 185.

⁹¹ Als der Bischof von Langres 1157 die Schloßkirche von Choiseul den Mönchen von Varennes gab, legte er ihre und des Leutpriesters Rechte folgendermaßen fest: *Omnium ecclesie redditum ac decime medietatem accipiant, excepto quod presbiter cum sua parte presbiterium habeat, scilicet confessiones, nuptias, reconciliationes parientium, peras, iuditorum benedictiones, bapisteria, albatos quos infra XL^a dies moriri contigerit, denarium caritatis diei dominici*. — *Cartulaire de l'abbaye de Molesmes, ancien diocèse de Langres*, publ. par J. Laurent (1907/11) II n. 361. Andere französische Quellenbelege bei K. Jos. Merk, *Abriß einer liturgiegeschichtl. Darstellung des Meßstipendiums* (1928) 54, 100, 105. In dem Schiedsspruch, durch den der Erzbischof von Mainz 1255 einen Streit zwischen den Leutpriestern und den Stiftsherren schlichtete, wurde den letzteren befohlen: *Item non debent penitentes vel peregrinos expedire ad iter peregrinationis*. Val. F. de Gudenus, *Codex diplomat. anecdotorum res Mogunt. . . illustrantium* (Francof. et Lips. 1743/68) I 653.

⁹² In einem mailändischen *Rituale sacramentorum* des 13. Jh. steht z. B. eine *benedictio burdonum et capsellarum peregrinorum*, in der es heißt: *Accipe hanc capsellam et hunc fustem et perge ad limina Apostolorum . . . ut per intercessionem b. Dei Genitricis Mariae et omnium Apostolorum atque omnium Sanctorum mereamini in hoc saeculo accipere remissionem omnium peccatorum et futurum consortium bonorum*. M. Magistretti a. a. O. II 163. Vgl. über diese Segnungen Reinh. Röhrich, *Deutsche Pilgerfahrten nach dem hl. Lande* (1900) 44 und Ad. Franz a. a. O. (A. 22) II 271.

sich „an bilgerinen die stap und teschen von ir liopbriester genomen hant oder in der karrin gent“ vergriff, beging nach dem Schwabenspiegel (1273—1282) schweren Raub (rehten strazrov) und wurde gehenkt⁹³.

In späterer Zeit empfahl man den Wallfahrern an einigen Orten, vor ihrer Ausreise die Kommunion zu empfangen, an anderen aber nicht. Nach dem Augsburger Obsequiale von 1487, das schon früher bestehende Gewohnheiten wiedergibt, beichten sie, wohnen einer Messe bei und kommunizieren; dann segnet ihnen der Priester die Tasche und den Stab; wer sie trägt, steht unter päpstlichem Schutz und hat viele Ablässe und Privilegien⁹⁴. Dagegen wurde in den Konstanzer Ritualien von 1502, 1560 und 1570 nur die Messe empfohlen⁹⁵. Im 4. Provinzialkonzil, das der hl. Karl Borromeo 1576 in Mailand abhielt, heißt es: „Bevor die Laien eine Pilgerreise antreten, sollen sie ihren Pfarrer um Rat fragen und vom Bischof die kanonischen Begleitschreiben erhalten . . . Sie sollen auch vorher beichten und zur hl. Kommunion gehen. Auch sollen sie auf der Reise an den Sonn- und Festtagen, ebenso am Wallfahrtsorte selbst diese Sakramente empfangen“⁹⁶.

Diese Kommunion am Ziele der Pilgerfahrt war schon im Mittelalter, wenigstens in Jerusalem, allgemeine Gewohnheit. Der Mönch Epiphanius sagt um 1170 von der Grabkirche: „In ihr wird der hl. Gottesdienst gefeiert, die Pilger werden mit dem hl. Mahle gestärkt und kehren so treuer und frömmere nach Hause zurück“⁹⁷. Es war auch ausdrückliche Bestimmung des Papstes, „daß keiner ein Attest, wofür man eine Zechine zahlte, über seinen Besuch der hl. Stätten empfangen sollte, der nicht vorher gebeichtet und kommuniziert hätte“⁹⁸.

An den anderen Wallfahrtsorten zum Tische des Herrn zu gehen, war wohl, von Rom vielleicht abgesehen, nicht so allgemein üblich. Odilo Ringholz spricht in seiner *Wallfahrtsgeschichte U. L. Frau von Einsiedeln* von allen möglichen Andachtsübungen der Pilger, ohne den Kommunionempfang auch nur mit einem einzigen Worte zu erwähnen⁹⁹.

Die Sitte, auch während der Pilgerfahrt zu kommunizieren, bestand im Mittelalter nicht; auf der Seereise ins Heilige Land war

⁹³ *Landrecht* c. 42; Ausgabe von J. L. A. von Laßberg (1840) 24.

⁹⁴ J. A. Hoeyneek, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 169.

⁹⁵ Alb. Dold, *Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721; Liturgiegeschichtl. Quellen* 5/6 (1923) 156.

⁹⁶ I c. 10. Ach. Ratti, *Acta ecclesiae Mediolan. ab eius initiis usque ad nostram aetatem* II (Mediolani 1890) 317.

⁹⁷ PG 120, 280.

⁹⁸ Reinh. Röhrich a. a. O. 69.

⁹⁹ (1896) 145—181.

das schon deshalb unmöglich, weil es als verboten galt, auf dem Schiffe zu zelebrieren. Nur die wanderfreudigen Iren machten eine Ausnahme; im sagenreichen Leben Brendans und seiner Genossen ist von dieser Seemesse oft die Rede. Wenn sonst im Frühmittelalter seltene Ausnahmen erzählt werden, wird beigelegt, daß das Schiff währenddessen Anker geworfen habe¹⁰⁰. Später tat man auch das nicht; die wenigen Theologen, die wie Giraldus von Cambrien¹⁰¹ darauf zu sprechen kamen, erklärten es für unerlaubt. In der Beschreibung der Seereise, die niederdeutsche Kreuzfahrer 1189 nach dem Heiligen Lande unternahmen, wird erzählt, daß sie auf der Überfahrt von Bremen nach England das Pfingstfest ohne Messe gefeiert hätten¹⁰². Wenn ein Kirchenfürst einmal ausnahmsweise auf dem Schiffe zelebrierte, wurde es als etwas Unerhörtes berichtet. „Alle wunderten sich über die Neuerung“, als der Kardinallegat Wilhelm von Modena auf seiner Reise nach Norwegen 1247 auf der Reede von Lynne eine Messe lesen ließ¹⁰³.

Später haben das abergläubische Schiffer getan, die meinten, ihr Schiff und die Waren gingen nicht unter, wenn während der Fahrt Messen gelesen würden. Noch 1500 verbot das eine Synode des Bistums Kammin allen Welt- und Ordensgeistlichen unter Strafe der Suspension¹⁰⁴.

Als Ersatz für die verbotene Messe las man im Hochmittelalter eine *missa catechumenorum*, eine *missa sicca*, die man deshalb später auch „Schiffsmesse“, *missa nautica*, nannte.

Die Eucharistie wurde im Mittelalter auf den Schiffen erlaubterweise nicht aufbewahrt. Cäsarius von Heisterbach hielt es aus zwei Gründen für verboten, während der Fahrt zu kommunizieren, „erstens wegen der Gefahr des Erbrechens und zweitens, weil die zum Schiffe hinausgeworfenen Leichen oft von den Fischen gefressen werden“¹⁰⁵. Gelegentlich einer kriegerischen Unternehmung gegen die Friesen

¹⁰⁰ So in einer legendären Vita des hl. Bischofs Wulframnus von Sens († Ende 7. Jh.), die mehr als 100 Jahre nach seinem Tode aus anderen Texten zusammengestellt wurde. MGH *Script. rer. Merov.* V 664.

¹⁰¹ *Gemma eccles.* I c. 7. *In navi vero sive in flumine sive in mari missa non debet celebrari nisi catechuminorum, scilicet usque post evangelium. Hoc propter fundendi periculum. Si tamen celebrata fuerit, vere corpus Christi et sanguis conficiuntur. . . Missam . . . catechuminorum licet diaconibus celebrare, sed non ultra procedere in stola.* — *Rerum Britann. medii aevi scriptores* 21, II (1862) 23.

¹⁰² MGH *Script.* N. S. 5 (1928) 180.

¹⁰³ Matthaeus Paris., *Abbreviatio chron.* *Et cum ventus commodus aspirasset, fecit celebrari missam in navi apud Len, dum staret adhuc immobilis super aridam, admirantibus qui illam viderunt novitatem.* — *Rerum Britann. medii aevi scriptores* 44, III (1869) 300.

¹⁰⁴ c. 49. Chr. Schoettgen und G. Chr. Kreysig, *Diplomataria et scriptores historiae German. medii aevi* (Altenburgi 1753/60) III 226.

¹⁰⁵ Die Fragmente der *libri VIII miraculorum*, hg. von Al. Meister; Röm. Quartalschr. f. christl. Alt. u. Kirchengesch., 13. Supplementheft (1901) I c. 12.

wurde es, wie derselbe Schriftsteller berichtet, allen Priestern untersagt, den Leib des Herrn auf das Schiff mitzunehmen¹⁰⁶. Im Altertum und Frühmittelalter dachte man darüber nicht so streng und führte ihn auch auf der Seefahrt mit. Aus der Leichenrede, die der hl. Ambrosius auf seinen Bruder Satyrus hielt¹⁰⁷, geht das hervor, und Gregor d. Gr. berichtet, daß bei der Fahrt auf dem Adriatischen Meere, die der hl. Maximianus († 594) einst mitgemacht, ein Sturm losgebrochen sei und „daß alle sich den Friedenskuß gegeben und den Leib und das Blut des Erlösers empfangen hätten“¹⁰⁸. In dem Leben des hl. Aderald von Troyes († Anf. 11. Jh.) wird erzählt, daß die Eucharistie konsumiert worden sei, als Piraten das Schiff, das auf der Fahrt nach Jerusalem war, bedrohten¹⁰⁹. Auch noch auf dem Schiffe, auf dem der Herzog Ernst von Bayern einen so heftigen Sturm erlebte, daß es unterzugehen drohte, wurde den Gefährdeten das Viatikum unter beiden Gestalten ausgeteilt¹¹⁰. Ludwig der HL. erhielt 1254 von dem päpstlichen Legaten das Privileg, auf seiner Rückkehr vom Heiligen Lande das Sanktissimum mitzunehmen, damit er und seine Leute und besonders die Kranken davon kommunizieren konnten; dagegen wurde jeden Tag nur eine *missa sicca* gelesen, „zu der der Priester und die Meßdiener die heiligen Gewänder anzogen“¹¹¹. Ein um die Wende des 13./14. Jh. verfaßtes Lektionar berichtet, daß der König in einer schweren Schiffsnot vor dem Allerheiligsten gebetet habe¹¹².

Von solchen Ausnahmen bei Fürsten und Königen abgesehen war aber seine Mitführung während des ganzen Mittelalters verboten.

¹⁰⁶ *Dialogus miraculorum* ed. Jos. Strange (1851) IX c. 13.

¹⁰⁷ I c. 43. *In naufragio constitutus* [Satyrus], *cum ea quo veheretur navis scopuloso illa vado et urgentibus hinc atque inde fluctibus solveretur, non mortem metuens, sed ne vacuus mysteriis exiret e vita, quos initiatos esse cognoverat, ab his divinum illud fidelium sacramentum poposcit, non ut curiosos oculos inferret arcanis, sed ut fidei suae consequeretur auxilium. Etenim ligari fecit in orario et orarium involvit collo atque ita se deiecit in mare, non requirens de navis compage resolutam tabulam, cui supernatans iuvaretur, quoniam fidei solius arma quaesierat.* PL 16, 1304.

¹⁰⁸ *Gregorii M. Dialogi libri IV.* A cura di Umb. Moricea; Fonti per la storia d'Italia pubbl. dall' istituto stor. ital. (1924) III c. 36. Auch PL 77, 304.

¹⁰⁹ AS Oct. VIII 992.

¹¹⁰ In dem Gedichte *Ernestus*, das dem Erzb. Albert von Magdeburg (1205—1232) von einem gewissen Odo gewidmet wurde, heißt es:

Alter in alterius aurem commissa loquuntur
Et facies caedunt conscissis vestibus, inde
Cuique salutifera datur Eucharistia Christi
Corporis et fusi pro nobis unda cruoris.

Edm. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris. 1717) III 353. Vgl. über Herzog Ernst und die verschiedenen Biographien Zeitschr. f. deutsches Altertum 7 (1849) 253.

¹¹¹ Guil. de Nangiaco, *Gesta Ludovici IX*; Mart. Bouquet a. a. O. (A. 26) XX 312.

¹¹² Ebd. XXIII 162.

Das Sakrale in der christlichen Baukunst.

Von Hans Weigert (Bonn).

Das heutige Suchen nach neuen Formen des Kirchenbaues drängt zu der Frage nach dem Wesen sakraler Architektur überhaupt, nach den Elementen, die einen Bau zum sakralen machen, nach ihrer Zeugung und Wandlung in der Geschichte.

Sakral wird ein Bau noch nicht durch Bestimmung und Gebrauch. Jeder beliebige Raum kann zum Gottesdienst benutzt werden. Die ersten christlichen Gottesdienste wurden in profanen Räumen gehalten. Die Apostelgeschichte erwähnt 20, 1 das Obergemach, da die Jünger zusammenkamen, das Brot zu brechen. Auch die Privatbasiliken, die für die anwachsenden Gemeinden eingerichtet wurden, gaben dem Kultus keinen architektonischen Ausdruck. In dieser frühen Zeit ist der Gottesdienst allein auf die geistigen Erlebnisse des Wortes und der Eucharistie gestellt, und diesen Zustand glaubten die Reformbewegungen mehr oder minder bewußt und folgerichtig wiederherstellen zu sollen, die einen sinnenfällig wirkenden Kultus auf seine unsinnlichen Wurzeln zurückführen wollten. Nachdem im Mittelalter die Zisterzienser und besonders die Bettelorden den architektonischen Aufwand durch eine Reihe von Verboten eingeschränkt hatten, ohne aus der Tradition des mittelalterlichen Kirchenbaues herauszutreten, bauten die Protestanten mehrfach Gotteshäuser, die ausschließlich Versammlungsräume ohne alle sakralen Elemente sind. Am folgerichtigsten gestaltete die Herrnhuther Brüdergemeinde den allen Eigenausdrucks baren „Gemeinesaal“. „Unsere Frömmigkeit war nicht in dem Bau enthalten, sie hatte sich nur darin aufgehalten“, diese Worte Otto Bartnings¹ kennzeichnen die Bauten dieses Christentums, das zur Frühe zurückzustreben behauptete.

Sakrale Architektur entsteht da, wo der Bau über den Zweck hinaus, eine Gemeindeversammlung zu umschließen, Ausdruck einer religiösen Haltung wird, sei es, daß er selbst in der Feierlichkeit seiner Formensprache ein Gottesdienst, eine Verherrlichung Gottes ist, sei es, daß er ein Symbol des religiösen Erlebnisses wird, von ihm geformt wird und rückwirkend dieses formt und suggestiv steigert, daß er dem Erlebnis sinnenfälligen Ausdruck gibt und mit seiner Gestaltung

¹ Otto Bartning, *Vom Neuen Kirchenbau* (1919).

wiederum auf die Sinne wirkt. In jedem Falle entrückt er den Menschen dem Profanen und bereitet ihn zum Erlebnis des „Ganz anderen“, des Heiligen, verwandelt ihn, damit er die heilige Wandlung, die sich im Kult vollzieht, mitzuerleben vermag. Diese Wirkung der Sakralarchitektur selbst entzieht sich der rationalen Erklärung, aber die Mittel, mit denen die Architektur sie suggestiv vorbereitet, mit denen der Bau und der von ihm Umfangene geheiligt werden, können beschrieben werden.

Die beiden Elemente, in denen sich die religiöse Haltung darstellen kann, sind der Raum und der Körper des Baues. Beide haben ihre Gestalt vielfach gewandelt, und dieser Gestaltwandel spricht offenkundig den Gehaltwandel des Christentums aus, das nach Aussage der Baugeschichte nicht unveränderlich gegeben ist, sondern durch die Geschichte wachsend sich wandelt zur doppelten Offenbarung Gottes: Von der einmaligen und zeitlosen in den Evangelien zum Zeugnis vom Wirken des göttlichen Lebens in Zeit und Geschichte.

In der altchristlichen Zeit und bis in die byzantinische Kunst ist das Thema künstlerischer Gestaltung, von einigen Ansätzen zur Körperformung in Syrien abgesehen, allein der Raum. Damit schafft der Kirchenbau die schon von der späten, „in des Orients Umarmung“ sich selbst vergessenden Antike, etwa im Pantheon des Syrsers Apollodorus vorbereitete Antithese zu den Bauten der klassischen Antike. Der klassische antike Tempel war reiner Körperbau gewesen. Seine Cella nahm nur das Standbild des Gottes auf, nicht die Gemeinde, die ihr Opfer am Altar vor dem Tempel darbrachte. Das christliche Gotteshaus formt, antike Mysterienstätten fortsetzend, den Raum für die Gemeinde, die sich vor dem in den Raum hinein versetzten Altar versammelt. Der veränderten Aufgabe entspricht die veränderte Gesinnung. Der klassischen Antike galt als das Wesentliche, das wahrhaft Seiende der den Sinnen greifbar gegebene Körper. Der Raum war das *μη ὄν*, das nicht Seiende. Deshalb war das Thema ihrer Baukunst die plastische Durchformung des Baukörpers mit Säulen, Gebälk und menschengestaltig skulptiertem Giebel. Die altchristliche Kunst lehnte die statuarische Plastik der Antike und auch die des Baukörpers ab². Ihre Baukörper haben keinen Eigenwert, sind nur Negative des Raumes, nur soweit gestaltet, als es zur Abgrenzung des Kultraumes vom Allraum nötig ist. Die architektonische Aufgabe ist allein die Formung des Raumes, des Unsinnlichen und Ungreifbaren zu Symbolen sakraler Erlebnisse.

Der Kirchenraum wirkt zuerst durch seine Größe. Sie diente einst nicht dem Bedürfnis der volkarmen Städte, sondern dem sakralen Eindruck. Es ist sehr denkwürdig, daß die Ausmaße, die schon die

² Die spärlichen Ausnahmen sind als Ausklänge der Antike zu verstehen.

altchristlichen Basiliken, dann im Norden die karolingischen und romanischen Dome gewannen, bis in unsere Zeit der Massen unübertroffen geblieben sind. Die Wirkung dieser Dimensionen ist freilich vom Heutigen kaum mehr in ihrer ursprünglichen Gewalt zu empfinden, weil wir gegen Bauten von übermenschlichen Maßstäben abgestumpft sind. Unsere Großstadtbauten, seien es Warenhäuser, Geschäftspaläste, Schwimmbäder oder nur Mietskasernen, haben durchweg die natürliche Proportion zum Menschen verloren. Was kann uns heute der Raum eines Domes sein, da schon so viele Bahnhofshallen seine Größe erreichen? Wie anders mußte ehemals der Mensch in Kirchenräumen bis zum *horror*, zum taumeligen Schwindel ergriffen werden, der kaum andere als zweistöckige Gebäude kannte, die er an seiner eigenen Größe zu messen vermochte, während ihm die Kirche als maßstabslos, als unmeßbar erschien, die sich durch die Diskrepanz der Maßstäbe von Mensch und Bau über jede Berechnung zum Symbol unfäßbarer Gottesmacht weitete.

Außer der Größe wirkt der Raum durch seine Form, die zwei Grunderlebnisse gestaltet hat: Den Weg zu Gott und das Ruhen in Gott. Die ihnen entsprechenden Raumformen sind die Basilika und der Zentralraum. Die Basilika, zumal in Verbindung mit den Vorbauten, die ihr die altchristliche Zeit gab, versinnlicht die Stufen des christlichen Lebens. Die Basilika in der ägyptischen Menasstadt legte ihr ein Baptisterium vor, den Raum für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, die alte Peterskirche in Rom ein Atrium mit dem Kantharos, dem Reinigungsbrunnen in der Mitte, den Raum der bußfertigen Vorbereitung. Ottonische Bauten in Deutschland verbanden nach italienischen Vorbildern beide Vorbauten. Der Dom Ottos d. Gr. in Magdeburg und der Vorgänger des heutigen Domes in Mainz, ließen den Gläubigen durch das Baptisterium eintreten und ein Atrium durchschreiten, bis er den Dom selbst betrat. Die gleiche Anordnung, freilich ohne den alten Gebrauch, hat das Münster in Essen bis in die Gegenwart bewahrt. So wird die Baufolge zum Ausdruck für die Dreistufung des christlichen Lebens: Aufnahme in die Kirche, büßende Vorbereitung, Eingang zum Heiligen. Die Basilika selbst ist die architektonische Gestaltung des Weges vom Profanen zum Heiligen. Ihren Ausdruck bestimmen die horizontalen Bahnen, die vom Eingang, der Seite der Welt, zum Altar, der Seite des Heiligen ziehen, der fließende Architrav oder die schreitenden Arkaden, die an der Halbkuppel der Apsis im Bilde Christi zusammenschwingen. Menschengestaltig kommt dieser Sinn des Raumes zum Ausdruck in den heiligen Männern und Frauen, die an den Hochwänden von S. Apollinare nuovo in Ravenna, auf Christus und Maria hinschreitend, den Gang des Gläubigen vorzeichnen und begleiten. Dieses Schreiten wird am reichsten in Niederdeutschland durch Wechsel der Stützen zwischen Säule und Pfeiler jambisch

oder daktylisch rhythmisiert. Diese schreitende West-Ost-Bewegung wird in den reifen Basiliken durchkreuzt und zum Stillstand gebracht durch das Querschiff. Von der Vierung an steht denen, die das Heil suchen, der Raum derer gegenüber, die das Heil besitzen und vermitteln. der Geistlichen, die um den Altar, das Ziel des Weges, versammelt sind.

Der zügige, der Wegraum der Basilika, ist neben frühen Parallelen in Syrien und Ägypten die Raumform des Abendlandes. Der byzantinische Osten hat neben diesem longitudinalen, gerichteten Wegraume den zentralen, richtungslosen oder richtungsschwachen Verweilraum in Form der Rotunde, der Ellipse oder des griechischen Kreuzes gestaltet; neben dem Raume, der an horizontaler Achse entlangströmt, einen um vertikale Achse stehenden oder kreisenden; neben dem Wege zum Heiligen die Versammlung um das Heilige, oder, wenn der Altar, dem Grundgedanken dieses Raumes widersprechend, an den Umkreis gestellt ist, vor ihm; neben der Wanderung zu Gott das Ruhen in Gott. Die obere Raumgrenze versinnlicht nochmals den Gegensatz von Weg- und Verweilraum. Die frühe Basilika hat eine flache Holzdecke, unter der der Raum hinfließen kann, oder den ausdrucksärmeren offenen Dachstuhl. Noch entschiedener als die Flachdecke läßt die französische Halbtonne den Raum unter sich hinströmen. Die schmalen, sich rasch folgenden Gewölbe der Gotik variieren diese Wegform in dem sich durchkreuzenden Zackenlauf ihrer Rippen. Die in der Längsrichtung sich folgenden Kuppeln und kuppelähnlichen Kreuzgratgewölbe des 12. Jh. retardieren den Fluß des Raumes, den noch zu erwähnenden Gegenbewegungen gegen den Weggedanken in dieser Zeit entsprechend. Die eine große Kuppel über den byzantinischen Zentralbauten ist die vollendete Form des in sich ruhenden Kreisens.

Wegraum und Verweilraum sind Ausdruck des Gegensatzes, der nicht nur abendländische und morgenländische Religiosität, sondern Lebenshaltung überhaupt scheidet. Das Abendland hat die zur Aktivität auffordernden Elemente des Christentums betont, sucht auch im Religiösen ein werdendes und tätiges Leben. Deshalb ist sein Sakralraum ein Raum der Bewegung, in dem der Gläubige wollen, das Heilige aktiv gewinnen kann. Der Orient ist wie im profanen, so im religiösen Leben passiver. Orientalisch ist die Forderung der Auslöschung und Abtötung des Willens. Wie das buddhistische, ist das christlich-orientalische Mönchstum dem Vitalen und Aktiven abgeneigt. Entschiedener als der morgenländische hat der abendländische Mönch seit dem heiligen Benedikt der *vita contemplativa* die *vita activa* gesellt. Der Lebenshaltung des Orients entspricht ein Raum reiner Kontemplation. In ihm schreitet der Gläubige nicht, sondern steht stille, verharrt und harrt, bis ihm ein passives Erlebnis widerfährt, bis ihn die aus dem Gold der Mosaiken leuchtenden heiligen Gestalten verwandeln und entrücken.

Freilich ist der Verweilraum dem Abendlande nicht fremd geblieben. Nicht nur Baptisterien, in denen der Mensch das Göttliche nicht tätig ergreift, sondern an sich geschehen läßt, sind stets zentral gebaut worden, auch die größte Kirche der Christenheit, S. Peter, der Bau, der in der Renaissance die alte Basilika ersetzte, ist ein Zentralbau. Zudem haben sich seit der Karolingerzeit Weg- und Zentralraum durchdrungen und verschmolzen. Zuerst in S. Riquier in Centula, dann häufig in der deutsch-romanischen Kunst wurden der Basilika zwei Chöre gegeben, die Eingänge an die Langseiten der Schiffe verlegt. Dadurch wird dem Raum seine Zügigkeit genommen. Er strömt nicht, sondern steht und läßt den Gläubigen nicht schreiten, sondern im Langhaus zwischen den Chören verharren, die Ost- und Westende gleichgewichtig betonen, wie zwei gleich beschwerte Schalen einer Waage. Der umschließende Baukörper hat nicht, wie der basilikale, eine Fassade, die ihr Gesicht ladend nach außen wendet. Er steht mit dem Rücken nach außen, wendet auf beiden Seiten sein Gesicht nach innen, schließt sich gegen alles Außen ab. Dieser Raum gestaltet und fordert die Sammlung, die Wendung des Menschen in sich hinein.

Eine andere Möglichkeit der Verschmelzung der longitudinalen mit der zentralen Raumform stellen die Dreikonchenbauten dar, am reichsten vertreten in Köln mit S. Maria im Kapitol, S. Georg, S. Aposteln und Groß-S. Martin. Sie schließen dem Langhaus im Osten einen Dreikonchenbau auf kleeblattförmigem Grundriß an, der ein reiner Zentralraum auf einem Vierpaß wäre, wenn sich im Westen statt der Schiffe der Chor spiegelte. Man durchschreitet das Langhaus, um in der Vierung stille zu stehen und von dem sich nach allen Seiten dehnenden Raume umfassen zu werden. Nach dem Schreiten und Fließen eine Aufhebung aller Bewegungsantriebe, das Gefühl des Ruhens in einer Mitte von Räumen, die reichste Gestaltung des Zieles und Endes für den christlichen Weg.

Die früheste dieser Kirchen, S. Maria im Kapitol, ist wohl von spätantiken, orientalisierenden Bauten angeregt, und S. Aposteln läßt durch seine mit Laterne bekrönte Kuppel die byzantinische Quelle erkennen. Aber die byzantinische Form wurde nicht im byzantinischen Geist übernommen. Den Baukörpern fehlt das Mosaik und damit die Kraft zur Verwandlung des Menschen. Die byzantinische Form dient vielmehr einem Geiste, in dem renaissancehafte Elemente mitwirken, wie sie auch aus der reichen, auf der Horizontale aufbauenden, Felder klar rahmenden und üppig spielenden Gliederung des Außenbaues, zumal der Konchen sprechen³. Nicht zufällig kommt die Kölner Raumordnung mit gleichsinniger Gliederung des Baukörpers in der italienischen Frührenaissance neben reinen Zentralbauten wieder, etwa in

³ Ad. Schippers, Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. VI.

S. Maria delle Grazie in Mailand. S. Peter, von der Renaissance als reiner Zentralbau gewollt, könnte die Anregungen zu seiner Kuppel und vielleicht auch zu seinem Zentralismus von Byzanz empfangen haben⁴, das den in sich ruhenden Rundbau von der Antike geerbt hatte. Er wird nun in Rom wieder seinem ursprünglichen Zustand nahe gebracht. S. Peter erhielt statt der musivischen Verkleidung eine antikische Dekoration und gab damit dem Raum seinen antiken Sinn wieder, Ausdruck eines Lebensgefühls zu sein, dem alle Werte im Leben selbst ruhen. Er ist ein Symbol des in sich ruhenden, in sich geschlossenen Lebens, ein Symbol des Menschen, der Vollendung im Leben, nicht Erlösung, von ihm sucht. Diese Zentralbauten der Renaissance, am reinsten der Tempietto Bramantes in Rom, diese Bauten der Immanenz bilden den entschiedensten Gegensatz zu den altchristlichen Basiliken, den Bauten der Transzendenz, die man zum Heiligen hin *trans-scendit*, durchschreitet, und die der Ausdruck der christlichen Lebensauffassung sind, die das Leben nicht als Eigenwert sieht, sondern als Weg zu einem transzendenten, jenseits von ihm gelegenen Ziel, der Erlösung. Die Renaissance hat diese Idee so geschwächt, daß der Kirchenbau von ihrer architektonischen Darstellung abfiel und die Idee der Immanenz darstellte. Es ist ein seltsames Paradox, daß die erste Kirche der Christenheit, S. Peter, nur durch ihre ungeheuerlichen Dimensionen den Menschen erschauern läßt und nichtig macht, in ihrer Raumgestalt wie in den Einzelformen aber eine unchristliche, antikische Sprache redet. Und selbst aus den Dimensionen spricht mehr ein titanisch hybrider als ein christlicher Geist.

Die Zeit der Gegenreform, der Wiedererweckung christlichen Geistes nach der paganen Renaissance, hat S. Peter einen Vorbau gegeben, der dem Ganzen eine Richtung weist, und allgemein wird jetzt der Wegraum wieder aufgenommen. Ebenso hatten die mittelalterlichen Reformbewegungen auf den zügigen Raum zurückgegriffen, wenn sich durch die Gestaltung von Verweilräumen der echte christliche Gedanke des Lebens als Weges verunklärte hatte. So haben im 11. Jh. die Kluniazenser ihrem Reformwillen architektonischen Ausdruck gegeben, indem sie dem doppelchörigen Raum der karolingisch-ottonischen Zeit den zum einen Chore strömenden gegenüberstellten, und vielleicht läßt sich die Ablösung dieser zentralisierenden Tendenzen der Romanik durch den gotischen Wegraum als Parallele zu der Erneuerung des religiösen Lebens durch die freilich als Häretiker endenden französischen Sekten der Katharer und Waldenser und durch die Bettelorden verstehen.

Eine letzte Möglichkeit der Raumbildung brachte der Spätbarock, besonders in Deutschland, den irrationalen Raum. Was die späteste, von ihrer klassischen Klarheit abgefallene Antike schon einmal gegeben

⁴ H. Willich, Die Baukunst der Renaissance in Italien (1914 f.) 11 ff.

hatte, was im Mittelalter in Durchblicken aus den Haupträumen in die Chorumgänge oder Kapellen der Seitenschiffe gekeimt hatte, die Verunklärung der Raumgrenzen, wurde jetzt zum Grundprinzip, am folgerichtigsten in der fränkischen Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen. Hier verschwimmt der elliptische Mittelraum in die ebenfalls elliptischen Nachbarräume, Vorraum, Chor und Querschiffsflügel, die Wände und Gewölbefelder schwingen ineinander, durcheinander, alles einst Feste kreist und wogt, das Auge irrt durch ein Labyrinth von Durchblicken, vermag die Ordnung des Baues nicht mehr zu erkennen, empfindet den Bau als Geheimnis, erlebt, durch die Räume und Arkaden schweifend, das Wunder der im Endlichen gestalteten Unendlichkeit. Die Selbstsicherheit des Menschen schwindet, der ordnende Verstand wird seiner Ohnmacht inne, der Gläubige ist bereit für das Erlebnis des Unfaßlichen.

Gibt Vierzehnheiligen die Illusion einer in horizontaler Richtung unendlichen Raumfolge, so illusionieren andere barocke Bauten die Weitung und Grenzenlosigkeit des Kirchenraumes in der Vertikale. Die in Parma von Correggio, dem Maler des Protobarocks, zuerst auf den Kirchenneubau angewandte Auflösung der Decke durch eine Malerei, die den Himmel vortäuscht, wurde, nachdem sie von der Spätrenaissance bis zu den Carracci abgelehnt worden war, im Hochbarock wieder aufgenommen durch Pietro da Cortona, die italienischen Architekturmaler Luca Giordano, Andrea Pozzo, Tiepolo und ihre deutschen Nachfolger. Die schließende Decke lösten sie auf, verwandelten sie in die Illusion eines Ausblicks in den Himmel, in dem die Gestalten der christlichen Hierarchie schwebend und thronend erscheinen. Die Grenze zwischen dem Kirchenraum und dem endlosen Himmelsraum scheint aufgehoben, der Gläubige erlebt sinnenfällig das Ziel seines Lebens, wird in das heilige Reich seiner Erwartung entrückt. Denn das Reich Gottes ist jetzt nicht mehr, wie in der Zeit der altchristlichen und byzantinischen Kunst, ein rein spirituelles im raumlosen Irgendwo. Der Barock, wie keine andere Zeit die Versinnlichung des Unsinnlichen begehrend, hat auch dem Körper- und Raumlosen seinen sinnlich erfahrbaren Ort gegeben, hat das jenseitige Reich in den atmosphärischen Himmel über der Erde lokalisiert.

Nach dem verwirrenden Traum von Vierzehnheiligen, nach der Aufreißung der Raumgrenzen durch die Illusionsmalerei, nach diesen Weitungen des Sakralraums zu Träumen ins Unendliche waren dem Kirchenbau neue Möglichkeiten nicht gegeben. Er kehrte zu alten Raumformen zurück. Das 19. Jh. und die Gegenwart haben die geschlossenen Basiliken wieder aufgenommen; denn die Zahl der den Menschen gegebenen Formmöglichkeiten scheint endlich zu sein.

Neben der Gestalt des Raumes bestimmt der Charakter des Baukörpers die Wirkung jeder Architektur. Wie der Raum will der Baukörper den Menschen über das Profane erheben, aber das Ziel dieser Erhebung wechselt. Nur in den Bauten der Frühzeit, des Mittelalters und manchen des Barocks ist die Erhebung eine Entrückung in eine der profanen entgegengesetzte Welt. Die Tempel der Antike, die Kirchen der Renaissance und des Klassizismus bleiben in der diesseitigen Sphäre und erheben lediglich durch eine Steigerung des Profanen ins Feierliche und Festliche. Ihr Ziel ist eine gehobene Diesseitigkeit. Der Körper des antiken Tempels wird gesteigert, über das Zweckmäßig-Profane erhoben durch die Umstellung mit Säulen. Aber in ihnen ist die Erinnerung an die frühen Kultsäulen erloschen, in die der Gott gebannt, in denen er verehrt wurde. Die Formelemente der Tempel, Säule, Gebälk und Giebel, wurden von den Kirchen der Renaissance und des Klassizismus übernommen, die sie mit den Villen, Palästen und Rathäusern dieser Zeiten teilen. Architektonisch drücken die Säulen mit ihrem Gebälk nichts aus, als das ausgewogene Verhältnis von Last und Stütze. Die Grundkräfte der materiellen Welt, Lasten und Tragen, werden in vollendeter Harmonie veranschaulicht. Das Verhältnis von Säulen und Gebälk ist die klassische, schlechthin vollendete Formel für eine „reine“ Architektur, die keine auf Außerweltliches gerichteten Vorstellungen wecken, die nur die Funktionen der Materie in vollendeter Klarheit und festlicher Schönheit sinnfällig machen will. Diese Architektur ist das anschauliche Symbol für die Geisteshaltung des Renaissancemenschen, der in der Entwicklung aller natürlichen Gaben und Kräfte zu harmonischem Einklang, in der Vollendung des diesseitigen Lebens, im Ideal der Immanenz das Ziel seines Lebens sieht.

Die Zeiten, in denen nicht dieses humanistische, sondern das christliche Ziel die Führung im Geistesleben hatte, haben auch andere Bauformen geschaffen. Byzanz ist der unmittelbare Erbe der griechischen Kultur, aber, wie in der Raumbildung, hat es in der Körperbildung die Antithese zum Griechischen gefunden. Seine Kuppelbauten werden nicht, wie das Pantheon und wieder S. Peter, durch Säulen, Nischen Giebel, durch Pilastergliederung und Kassetten fest und klar und der Einfühlung menschlicher Maßstäbe zugänglich gemacht, sie bleiben architektonisch ungegliedert, dadurch unmeßbar, und alle Flächen sind von farbigen Marmorplatten mit unbestimmt verfließendem Geäder und von Mosaiken überzogen, die heilige Figuren aus goldenem Grunde hervorleuchten lassen. Diese musivische Haut betont nicht, wie die klassische Dekoration, die abgrenzende, raumschließende Kraft des Baukörpers, sondern hebt sie auf. Sie läßt den Binnenraum in einen unendlichen Raum verschwimmen, aber nicht in den umgebenden atmosphärischen Raum der Wirklichkeit, sondern in das geistige, von

heiligen Gestalten erfüllte Reich Gottes. Zwischen der irdischen Gemeinde und der Gemeinschaft der Heiligen, zwischen der steinernen Ecclesia und der geistigen verfließen die Grenzen. „Die Kuppel scheint nicht auf festem Unterbau zu stehen, sondern an goldenem Seil vom Himmel herabhängend den Raum zu bedecken“, sagt der Byzantiner Prokop⁵. Und nach einem Wort des jüngeren Photios⁶ „taucht der Gläubige in das Heiligtum ein, als sei er in den Himmel selbst eingegangen“. In diesem Gleichnis des „himmlischen Jerusalem“⁷ ist dem Gläubigen weniger ein jenseitiges Reich als fernes Ziel vor Augen gestellt, auf das hin er das gegenwärtige transzendiert, vielmehr wird die Gegenwart selbst pneumatisch durchleuchtet. Zumal das Parusiebild der Mosaiken „stellt die Verklärung der Gemeinde dar, fast nicht so sehr als einen historischen Endzustand, vielmehr als etwas, was ist und den letzten Sinn des gegenwärtigen Zustandes irdischer Verborgenheit der Kirche ausmacht“⁸.

Mit ganz anderen Mitteln als in Byzanz geschieht die Heiligung in den romanischen Domen⁹. Während der byzantinische Baukörper durch Überspinnung mit Marmor und Mosaik verwandelt, sein Stein entmaterialisiert und spiritualisiert ist, wirken die romanischen Bauten gerade durch die Betonung der Substanz und Schwere des Steines. Lasten und Tragen sind nicht zu dem harmonischen Verhältnis der Klassik vergeistigt. Die Säule ist durch den groben, ungeschlachten Pfeiler ersetzt. Gewicht und Schwere, Wucht und Masse bestimmen den Eindruck. Man macht die Mauern breiter, häuft mehr Steine, als der Zweck es erfordert. Mehr als sechs Meter mißt die Eingangswand des Speyrer Domes. Keine frühere oder spätere Kunst hat den Stein so geliebt wie die romanische, keine hat die Monumentalität mächtiger Steinquader mit solchem Stolze sprechen lassen, keine so sorgfältig und sinnvoll gemeißelt wie sie. Jeder einzelne Quader, oft durch den Randbeschlag als selbständiger Teil betont, spricht die Monumentalität des Ganzen aus. Alle Wirkung ist der Sprache der Steine selbst anvertraut. Aus dieser Liebe zum Stein ist es zu verstehen, daß die nordische Romanik nicht nur auf Mosaik verzichtete, obwohl es Italien bekannt blieb, sondern auch gerade in den größten und reichsten Bauten ihrer Blütezeit die Wandmalerei, die ja eine das Quadergefüge verdeckende Putzschicht vorausgesetzt hätte, ablehnte oder auf besonders auszuzeichnende Stellen beschränkte. Nur die Gliederungen: Gesimse, Bögen, Kapitelle, wurden farbig betont.

⁵ Vgl. O. Wulff, *Altchristl. u. byz. Kunst* (1914) 377.

⁶ Vgl. O. Wulff, *Das Raumerlebnis im Spiegel der Ekphrasis* (byz. Zeitschr. 30 [1929/30]).

⁷ Apokalypse 21, 2 f.

⁸ I. Herwegen, *Antike, Germanentum und Christentum* (1932) 47.

⁹ Vgl. H. Weigert, *Die Dome in Speyer, Mainz und Worms* (1933).

So bleiben die romanischen Bauten herb und streng, fest und klar, ihnen fehlt die entrückende Wirkung, die der byzantinische Baukörper hatte und die der gotische wieder hat. Sie wirken nüchtern, aber — hier steht das Wort Hölderlins zu Recht — heilig nüchtern. Gerade weil die Wucht der steinernen Massen ungemindert sprach, muß sie dem Menschen, dessen Profanbau noch meist aus Holz war, als Bestärkung der Wirkung des riesenhaften Raumes, als ein Ungeheures, erschienen sein. Die Mächtigkeit der Massen mußte ihn überwältigen, als ein „majestosum“ auf ihn wirken und zugleich als ein „tremendum“, ein furchtbar Gewaltiges, das ihn erschauern läßt und ihn bedrückt. Es wird ihm nicht vertraut gemacht, seinem Fühlen nicht nahegebracht durch eine Dekoration wie die klassische, die das Bauwerk mit vielen Zungen beredt macht. Es bleibt ihm unzugänglich in seinem erhabenen Schweigen. „Das schwere Schweigen“ — so nannte Rodin den Sinn der romanischen Bauten. Schweigen aber ist dem Heiligen näher als Reden. Wie in der Messe im heiligsten Augenblick Priester und Musik verstummen, so ist die in ihrer mächtigen Einfachheit stumme Architektur heiliger als die mit vielen Formen redende der klassischen Stile.

Der romanische Bau gewinnt die Gewalt seiner Wirkung aus der Bejahung des Steines, des Baukörpers also, die durchaus neu ist in der Geschichte der kirchlichen Baukunst, die vorher reiner Raumbau gewesen war. In der Romanik haben beide Elemente, Raum und Körper, eigenes Leben, gleiches Gewicht und gleiche Ausdruckskraft. Der Baukörper ist über die Aufgabe, einen Raum zu umgrenzen, weit hinausgewachsen. Seine Mauern und Türme haben Eigenwert. Die Mauern werden durch Lisenen, Friese und Gesimse zu bildhaften Organismen. Statt des einen Glockenturmes krönen sechs oder sieben ragende Aufbauten den Dom.

Diese gleiche Betonung von Raum und Körper wirkt als Synthese antiken Körperbaues und christlichen Raumbaues, als Synthese materieller und spiritueller Werte. Hinter ihr steht eine Art menschlichen Seins, die mittelalterliche, die von der altchristlichen wesentlich verschieden ist. Der reine Raumbau der altchristlichen Zeit folgte aus der Abwertung der diesseitigen, körperhaften Welt. Im Mittelalter wurde die Welt nicht schlechthin bejaht oder verneint. Diesseits und Jenseits verschmolzen zu einer höheren Einheit, der Durchchristung der Welt. Der Synthese, die sich im Sakralbau zwischen Körper und Raum, zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem vollzog, entsprachen die Synthesen, die zu dieser Zeit die Menschen gewannen. Der benediktinische Mönch war Asket und Kulturpionier zugleich, und die Begriffe: Christlicher Ritter, Kirchen-Fürst, *sacrum imperium* sprechen eine Einheit im gleichen Sinne aus.

Mit dem Ende der Romanik verschob sich freilich in dieser Einheit das Gewicht auf das Sinnlich-Weltliche. Die Gewalt und Größe

der Formen, die bisher das besondere Heiligungsmittel gewesen war, wurde von einer das Zierliche suchenden Schmuckfreudigkeit aufgelöst. Die Flächen zersetzten sich in ein kleinteilig lebendiges Formenspiel. Die Einfühlung in diese prächtig und reich gewordene Architektur gibt dem Menschen ein ebenso ins Festliche gesteigertes Selbstbewußtsein wie die der Renaissance. Nicht zufällig geschah diese Auflösung des schweren, überwältigenden und erdrückenden Ernstes in der Zeit um 1200, da allgemein eine renaissancehafte Stimmung herrschte, da die höfische Kultur des Rittertums den christlichen Geist in den Schatten stellte, da auch die Raumbildung mit zentralisierenden Tendenzen sich dem Ideal der Immanenz näherte.

Diese Synthesen lockerten oder lösten sich in der gotischen Zeit. Ihre Kirchen bewahren, wie die aller Baukunst seit der Romanik, die Gleichgewichtigkeit von Raum und Körper. Aber der Bau verleugnet sein irdisch-diesseitiges Element, er verneint die Schwere des Steins. Wie der byzantinische vollzieht er etwas wie eine Transsubstantiation der Materie, eine Verwandlung der schweren, schließenden Baumasse zu einer ins Unendliche verströmenden. Nur geschieht das Verfließen nicht wie in Byzanz richtungslos in ein allseits das Materielle umfangesdes spirituelles Reich, sondern in eindeutiger Richtung zur Höhe. Zudem wird der Stein nicht mit einer musivischen Haut verschleiert, er tritt nackt zutage. Aber sein angeborener Charakter wird vergewaltigt, ein seinem Wesen fremder Wille ihm aufgezwungen. Er wird in dünnen, steilen Bahnen aufgeführt, die im Innern als Rippen und deren Dienstbündel, nach außen als Strebeböcker den Eindruck bestimmen. So wird die Schwere des Steines getilgt; die leblose Masse scheint mit steigenden Kräften erfüllt zu sein; aus dem ruhenden Bau wird ein sprießendes Gewächs, das den Blick, wo immer er auf den Baukörper trifft, zur Höhe emporreißt. Die materielle Steinmasse wird zum Gleichnis spiritueller Mächte. Die Kirche ist zum Symbol des diesseitsflüchtigen und jenseitssüchtigen Gebetes: *sursum corda* geworden.

Die gotische und die byzantinische Kirche versinnlichen die äußersten Möglichkeiten der Verwandlung des Menschen überhaupt. In Byzanz die Auslöschung des Individuums durch passive Hingabe an eine pneumatische Welt, in der Gotik die höchste Aktivierung des Menschen zur Erhebung über sich selbst. Wieder, wie in der Raumform, drückt sich in diesem Gegensatz die Verschiedenheit der morgenländischen und der abendländischen Geisteshaltung aus. Kein Zufall, daß die Gotik von dem aktivsten der abendländischen Stämme, von den aus Wikingerblut geborenen Normannen, gezeugt ist, die sich England und Sizilien unterworfen und ihr Schwert bis vor Byzanz getragen hatten. Als ihre Kräfte sich vom Krieg auf die Kunst wandten,

schufen sie die ersten von vertikalen Blickbahnen, von aktiven Kräften durchströmten Kirchen, die Wegbereiter der gotischen Kathedralen.

Der gotische Bau wirkt von Grund auf anders als der romanische. Dessen letzter Sinn war es, den Gläubigen in die Knie zu zwingen. Der gotische reißt ihn empor. Der Gegensatz wurzelt in einem verschiedenen Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Transzendenz, der Weg ins Jenseitige, den die Basilika, die altchristliche wie die romanische, in der Horizontale, als Weg in die Tiefe, geformt hatte, gewinnt eine zweite Gestalt in der Vertikalen, dem Weg in die Höhe. Er ist der Träger eines subjektiven und individuellen religiösen Gefühls, das im Gegensatz zu dem Kollektiverlebnis steht, welches die horizontalen, Gemeinde und Priester verbindenden Bahnen der Basilika versinnlicht hatten. Im gotischen Bau ist das Heilige nicht nur in der Messe am Altar zu erleben, die der Priester als Mittler zwischen Gott und dem Gläubigen vollzieht, sondern auch durch die unmittelbar gen Himmel gerichtete Andacht, deren steingewordener Ausdruck das hinreißende Aufwachsen des Baues ist. Diese unmittelbare Verbindung von Mensch und Gott hat ihre Parallelen oder Wurzeln im ganzen religiösen Leben¹⁰.

Aus der Liturgie, die bis in die romanische Zeit, wie deren Architektur, ein festes Gefüge bildete, das dem Gläubigen als ein Objektives gegeben war, erwächst das lyrische Lied als Gefäß subjektiver Frömmigkeit. Das private Gebet erhält neben dem liturgischen Eigenwert und Eigenpflege. Wie der einzelne aus der Meßgemeinschaft, so scheidet in den um 1300 entstandenen Andachtsbildern der Bildinhalt als Gegenstand lyrischer, sich subjektiv isolierender Frömmigkeit aus den traditionellen, das liturgische Jahr begleitenden Bildthemen aus. Die Bildwerke sind nicht mehr, wie in romanischer Zeit, ein unnahbares, objektiv gegebenes Gegenüber, sondern öffnen sich der Einschmelzung des subjektiven, mitleidenden Gefühls. Die Geburtsstunde der Gotik im 12. Jh. und ihre im Sinne des Vertikalismus folgerichtigste Phase im frühen 14. fallen zusammen mit Blütezeiten der Mystik, die den Einzelnen unmittelbar in seinen Gott eingehen läßt. Diese Subjektivierung des religiösen Erlebens in der Gotik ist der erste Schritt auf dem Wege, der über Luther und Kant zu dem Worte Schillers führt: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron“¹¹.

In der Renaissance ist die Gotik aufgehoben im Hegelschen Doppelsinne dieses Wortes: Bewahrt und beseitigt zugleich. Bewahrt und gesteigert wird der Individualismus, der das Ideal der autonomen, ganz auf sich gestellten, harmonisch in sich gerundeten Persönlichkeit

¹⁰ Vgl. A. L. Mayer, *Liturgie und der Geist der Gotik* (Jb. 6 S. 68 ff.).

¹¹ Diese Zusammenhänge sind zuerst gesehen bei I. Herwegen, *Kirche und Seele* (1928) 21 ff.

ausbildet. Beseitigt ist die Gotik durch die Entgegensetzung einer objektiven Schönheitsnorm gegen den Subjektivismus, und durch die Setzung einer statischen, in sich beschlossenen Bauform gegen die dynamische, in der Horizontale wie in der Vertikale aus sich herausweisende Gotik. Der Immanenz der Räume, die in einigen Zentralbauten erreicht wurde, entsprach die Immanenz der in sich ruhenden Baukörper.

Der Barock setzte diese Dialektik der Geschichte mit einer Synthese von Renaissance und Gotik fort. Von der Renaissance übernahm er den klassischen Formenapparat mit seiner diesseitigen, sinnenfälligen Schönheit, aber im Geiste der Gotik dynamisierte er diese Formen, erfüllte sie mit einer über das schöne Sein hinausweisenden Unruhe. Was Gotik und Renaissance verband, das Wachstum der Persönlichkeitsgeltung, wurde weiter gesteigert. Der Barock ist die Zeit des Kultes, ja der Apotheose der Persönlichkeit. Der absolutistische Fürst des Barocks, dessen Symbole Versailles und seine Nachfolge sind, bedeutet die machtvollste Steigerung menschlicher Geltung, welche die Geschichte sah. Wie das Schloß, wurde die Kirche zum reichsten Prunk und Pomp gesteigert. Die Formen wuchsen ins Majestätische und Gigantische. Der Gläubige wird nicht gedemütigt, wie im romanischen, nicht entrückt, wie im byzantinischen und gotischen Bau, seine Sinne werden umschmeichelt und umjubelt. Glanz und Fülle, Macht und Pomp geben seinem Auge ein berauschendes Fest mit verschwenderischem Aufwand von Schwellen und Schäumen, von riesigen Säulen, mächtigem Gebälk, von gleißender Pracht in Marmor und Gold, von Blumengirlanden und Puttengetummel. Eine Messe in solchem Bau ist ein zauberhaftes Theater, ein Bacchanal des Augensinnes, der überschüttet wird mit Pracht und Prunk, geblendet, verwirrt und berauscht, bis in diesem Rausch das größte Paradox der an Paradoxien reichen Barockkunst sich vollzieht, bis die maßlose, die Grenze des Faßbaren überschreitende Steigerung des Schwelgens im Sinnlichen in einem Taumel umschlägt zur Ahnung des Übersinnlichen. Der Mensch, hinaufgetrieben auf die höchste Höhe des Genusses der Welt und seiner selbst erlebt in dieser berauschenden Erhebung die Überwelt und das Übermenschliche.

Dies waren die grundverschiedenen Wirkungen, die sakrale Architektur dem Menschen bereitet: Das Entrücktwerden in die pneumatische Welt der byzantinischen Kirchen, das Überwältigtwerden durch die stumme Majestät der romanischen, das Über-sich-hinauswachsen mit der aufsteigenden Kraft der gotischen, das Berücksichtigtwerden durch die Pracht der barocken. Mit diesen Wirkungen schienen die Möglichkeiten der sakralen Architektur erschöpft zu sein; denn das vergangene Jahrhundert hat sie nur zu wiederholen, nicht zu vermehren gewußt. Muß sich diese historisierende Haltung auch in die Gegenwart fort-

setzen, oder wird uns ein neues Erlebnis und eine eigene Gestalt der Kirche gegeben?

Die Voraussetzungen für die Gestaltung sakraler Bauten sind noch nie so ungünstig gewesen wie heute. Alle früheren Zeiten haben aus der Kontinuität einer Tradition geschaffen. Alle geschilderten Formen sind nicht erdacht und erfunden, sondern organisch aus lebendigem Erbe erwachsen. Wie etwa eine Folge vieler Baumeistergenerationen den ruhenden Massenbau der Romanik in das gotische Kräftespiel steigender Glieder umbildete, ohne daß denen, die diese Wandlung begannen, das Ziel bewußt vor Augen gestanden hätte, dieser Vorgang ist in seiner unbegreiflichen, in den architektonischen und religiösen Formen, im objektiven Geiste selbst wirkenden Teleologie für jeden mit geschichtlichem Sinn Begabten ein nicht geringeres Geheimnis als die religiösen Offenbarungen selbst. Die Gegenwart besitzt kein lebendiges Erbe, aus dem solches Wachstum möglich wäre. Mit dem späten Barock starb das organische Werden der Baukunst. Die Bauten des 19. Jh. sind Totenbeschwörungen; denn die Prägungen der Geschichte sind einmalig und nicht wiederholbar, wenn das Leben, das sie zeugte, vergangen ist. Aus der Abgußsammlung, der reproduzierenden Architektur unserer Väter kann kein Leben kommen, weil sie selbst tot ist. Eine neue Sakralarchitektur kann nicht aus Bildungserlebnissen, sondern nur aus einem neuen religiösen Urerlebnis erstehen, das aber weder gegeben noch in unserer Lage zu erwarten ist. Denn noch in keiner Zeit war das Religiöse so peripher, dem Zentrum der schöpferischen Kräfte so fern wie heute. In der Wertordnung der Gegenwart führen die zweckgebundenen Werte der Wirtschaft und Technik. In diesen Gebieten sammeln sich die zeugenden Kräfte. Die Erneuerung der Baukunst wird vom Produktionsbau geführt. Das Verhältnis von Geben und Nehmen ist in der heutigen Architektur genau die Umkehrung des im Mittelalter zu beobachtenden. Damals wurden alle konstruktiven und dekorativen Formen am Sakralbau gezeugt, der sie an die anderen Baugattungen weitergab. Die Formen dagegen, die seit 1900 den Historismus abgelöst haben, sind an Zweckbauten geprägt worden. Diese Formen sind notwendig Ausdruck des Wirtschaftsgeistes, ihre Schönheit ist die Zweckgerechtigkeit, die klare Aussage ihrer Funktion. Sie können keinen darüber hinausgehenden Ausdruck haben, weil der Wirtschaftsmensch, der das Gesicht der Gegenwart prägt, keinen Sinn des Lebens besitzt als den der Funktion in der Wirtschaft. Arbeit ist Selbstzweck geworden. Die Kirche aber will vom Zweck befreien, dem Leben einen transzendenten Sinn geben, und eine über die Funktionen hinausweisende Zielsetzung in der steinernen Kirche sinnfällig machen. Darin, daß der neue Baustil der Kirche für ihre transzendenten Gehalte nur Zweckformen bietet, liegt die Problematik, aus der jeder heutige Sakralbau zu verstehen ist. Die Mehrzahl der im letzten Jahr-

zehnt entstandenen Kirchen mischte deshalb die neuen Formen mit historischen. Alle Prägungen der Vergangenheit von der Antike bis zum Rokoko treten noch an ihnen auf, nur nicht folgerichtig angewandt, wie es im vorigen Jahrhundert geschah, sondern in vollständiger Desorganisation. Viele Architekten, und nicht die geringsten, bauen gleichzeitig eine von gotischen und eine von altchristlichen Elementen bestimmte Kirche und verwenden im Jahr danach die reinen Kuben des neuen Zweckstiles. Es fehlt also durchaus eine eindeutige religiöse Haltung, und mit ihr fehlt der alle Prägungen des Sakralbaues bestimmende einheitliche Stil. Nur wenige Bauten heben sich aus dem Chaos des experimentierenden Suchens als schöpferische, aus religiösen Erlebnissen gezeugte Leistungen heraus.

Eine Gruppe solcher Bauten hat ihren Ursprung in einem subjektiven Erlebnis. Ihr stärkstes Beispiel ist die Taufkapelle, die Dominikus Böhm an der Kriegergedächtniskirche in Neuulm baute. Ihr Boden hat ein rotierendes Muster, das die Standfestigkeit des Eintretenen aufhebt, und der nach oben zusammenschießende Raum nimmt ihm vollends seine Selbstsicherheit und weist ihn über sich hinaus. Die vom gleichen Architekten erbaute Dorfkirche in Bischofsheim bei Mainz ist mit einer über der Parabel gewölbten Tonne gedeckt, die den Gläubigen zwischen Erdrückt- und Erhobensein schwanken läßt. Beide Bauten prägen aus individuellen Erlebnissen eigenwillige Formen, die ein zeugungskräftiger Kopf erfunden hat, die aber, weil sie nicht aus dem unbewußten Kollektiverlebnis, aus der allgemeinen Richtung des Zeitwollens kommen, kaum wiederholbar, jedenfalls nicht stilbildend sind. Sie gehören in die Epoche des Expressionismus, die äußerste Konsequenz des abendländischen Individualismus, in der jeder einzelne für sich seine subjektiven, irrationalen Erlebnisse zu gestalten suchte.

Vom entgegengesetzten Pol, von der objektiven und kollektiven Haltung der Gegenwart, geht die Aachener Fronleichnamskirche von Rudolf Schwarz aus. Sie versucht, die heutige karge Zweckform zu einem Andachtsbau zu steigern. Sie ist leer und stumm und sagt damit eindrücklich die geistige Unerfüllbarkeit der Gegenwart aus. Aber gerade diese Leere und Stummheit vermögen das demütige Warten auf die Erfüllung dieser Unerfüllbarkeit mit den Spenden des Gottesdienstes auszusprechen und bewußt zu machen. So gelingt ihr zugleich eine tiefe Aussage über die Gegenwart, der sie ganz gehört, und die Steigerung der gerade dem Heutigen gegebenen religiösen Erfahrung. Daß sie durchaus und ausschließlich der Gegenwart gehört, macht sie ehrlich, konsequent und läßt sie rein ästhetisch als Kunstwerk so stark wirken. Aber diese Stärke ist zugleich ihre Schwäche vor den Forderungen der Kirche. Denn die Stärke der katholischen Kirche liegt gerade darin, daß sie auch über Zeiten der Brache hinweg den Reichtum ihres Erbes zu wahren vermag. Weil die Fronleichnamskirche dieses Erbe aufgibt,

wird der kommende Kirchenbau ihr kaum folgen, zumal da die Kirche trotz ihres Willens, auf das Heute mit dessen eigenen Mitteln zu wirken, ihre Kampfstellung gegen den Zweckgeist der Gegenwart auch mit sinnenfälligen Mitteln wird betonen wollen.

Deshalb wird wahrscheinlich der Kirchenbau der nächsten Zeit weder an die Art von Böhm, die aus dem Subjektiven kommt, noch an die von Schwarz anknüpfen, die in der kollektiven Stilbildung der Gegenwart ihre Wurzel hat, sondern den Kompromiß von Gegenwart und Erbe suchen, der heute, da die religiösen Werte in die Verteidigung gedrängt sind, der Aufgabe der Kirche am ehesten gemäß zu sein scheint. Die nächste Zukunft scheint einem Traditionalismus zu gehören, der sich vom Historismus dadurch unterscheidet, daß er das Erbe nicht kopiert, sondern in den Formen der Gegenwart zu bewahren versucht. In diese Richtung weisen Kirchen von Herkommer, Holzmeister, Martin Weber und Fahrenkamp. Sie haben die kubische Geschlossenheit und herbe Schlichtheit der Gegenwart, wahren aber die Ausdruckswerte des altchristlichen Basilikakraumes und machen die Baukörper feierlich durch die aus dem Klassizismus entlehnten hochgestellten Rundbögen der Fenster und Türen.

Noch sind auch diese Bauten mehr oder weniger willkürlich erfunden, weder aus lebendiger Tradition erwachsen noch Bewußtwerdungen eines in der Gesamtheit unbewußt lebenden religiösen Gehaltes, aus dem allein ein sakraler Stil sich zeugen könnte. Des Abendlandes Größe und Fluch liegt in der Auflösung der Gemeinschaften in Persönlichkeiten, deren jede autonome Individualität hat. Ob noch einmal „die Zeit erfüllet wird“, ob diese vielen Einzelnen noch in einem großen religiösen Erlebnis zusammenwachsen, das formzeugende Kraft hat, ist eine Frage nicht des Willens, sondern der Gnade. Daß in der Brache das Wissen um Gott und den Menschen und um das Verhältnis beider, das die großen architektonischen Selbstdarstellungen des religiösen Menschen in der Vergangenheit gezeugt hat, nicht vergessen wird, dieses Bewußthalten eines großen Erbes ist die Aufgabe der Kirche wie der Geisteswissenschaften. Aus der Einsicht in solche Pflicht der Wissenschaft sind diese Seiten entstanden.

MISZELLEN.

Liturgischer Nachhall der „monarchianischen“ Evangelienprologe. Das mit der Variante *Diligebat Iesus Ioannem* als drittes des Offiziums *Septem dolorum* B. M. V. wieder verwendete 5. Responsorium der Matutin des 27. XII. lautet heute: *¶ Diligebat autem eum Iesus, quoniam specialis praerogativa castitatis ampliori dilectione fecerat dignum: Quia virgo electus ab ipso, virgo in aevum permansit. ¶ In Cruce denique moriturus huic Matrem suam Virginem virgini commendavit. Quia* usw. Das Stück kommt genau so in den drei ältesten Textzeugen des römischen *Antiphonarius Officii*, dem vatikanischen (= V) und dem Sangaller Exemplar (= S) des Thomasius¹ und dem aus Compiègne stammenden der Mauriner (= C)², nicht vor. Tatsächlich macht denn auch mindestens der erste Teil des *¶* den Eindruck verhältnismäßig junger Prägung. Anders der zweite Teil und der *¶*, zu welchen entsprechend sich die schlagendsten Parallelen in jenen alten Urkunden finden. Die Gedanken beider Elemente vereinigt die Laudes-Antiphon von S: *Iohannes autem Apostolus Virgo Dei electus, cui Virginem Matrem Dominus virgini commendavit*³. Fast wörtlich gleich dem zweiten Teile des modernen *¶* ist die letzte von sechs Benedictus-Antiphonen von C: *Virgo electus a Domino vir<go> in aevum permansit*⁴. Verwandt lautet in wenigstens inhaltlicher Berührung auch mit dem ersten Teile des heutigen *¶* die vorangehende: *Virgo est electus a Domino, atque inter ceteros magis dilectus*⁵. Noch zahlreicher sind die Stellen, an welchen der Gedanke unseres *¶* allein auftritt. Allen drei alten Zeugen gemeinsam ist das als solches auch heute noch dienende erste Responsorium *Valde honorandus* mit seinem: *cui Christus in cruce matrem Virginem virgini commendavit*⁶. Nächst verwandt ist ein Text, der in V als Magnificat-Antiphon⁷, in S als fünfte Antiphon der (monastischen!) zweiten Nokturn⁸, in C sogar doppelt als *¶* des sechsten und als *¶* des siebten Responsoriums der Matutin⁹ erscheint: *Iste est Iohannes, cui Christus in cruce Matrem Virginem virgini commendavit* oder *commendabat*.

Es ist unverkennbar, daß es sich hier überall um Variationen über ein und dasselbe Thema handelt. Ein Doppeltes wird zunächst inhaltlich in kausalen Zusammenhang mit der nie versehrten Jungfräulichkeit des Evangelisten gebracht: die besondere Liebe, die ihm der Herr entgegenbrachte, und das Kreuzeswort Joh. 19, 26. Dazu kommen als wiederholt auftretende charakteristische Motive des sprachlichen Ausdrucks die Verbindungen: *virgo...electus* und *Virgo virgini* sowie das Zeitwort *commendare*. Alles das findet sich nun aber an einer bestimmten Stelle frühchristlicher Literatur vereinigt. Es sind dies die in zahlreichen Vulgatahandschriften erhaltenen

¹ *Opera omnia rec.* A. F. Vezzosi. IV (Rom 1749) 1—170 bzw. 171—303.

² S. 773—828 ihrer Ausgabe der Werke Gregors d. Gr., darnach PL 78, 725—850

³ A. a. O. S. 192.

⁴ A. a. O. Sp. 739.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O. S. 43 f. 191 bzw. Sp. 738.

⁷ A. a. O. S. 44.

⁸ A. a. O. S. 192.

⁹ A. a. O. Sp. 739.

Evangelienprologe, deren Urgestalt P. Corssen¹⁰ auf monarchianische Kreise Roms und der ersten Hälfte des 3. Jh. zurückgeführt hat, nachdem auf ihre Bedeutung zuerst E. v. Dobschütz¹¹ nachdrücklich hingewiesen hatte¹². Hier lesen wir zu Anfang des Prologs zum Johannesevangelium: *Hic est Iohannes evangelista unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, . . . Cui virginitalis in hoc duplex testimonium in evangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret*. Ausdrücklich wird da für die Jungfräulichkeit des Zebedaïden jenes *duplex testimonium* seines Charakters als Liebesjünger und des an ihn gerichteten Abschiedswortes in Anspruch genommen. Wörtlich kehrt das *virgo electus* und das *commendavit* wieder, und nur einen Kasusunterschied weist das *virginem virgo* gegenüber dem *Virginem virgini* der liturgischen Texte auf. Ja noch über den Kreis der für diese in ihrer Gesamtheit bezeichnenden Züge hinaus lassen sich frappante Berührungen des Ausdrucks wenigstens mit einzelnen derselben an der literarischen Stelle nicht verkennen. So vergleiche man vor allem etwa ihr *prae ceteris dilectus* mit dem *inter ceteros magis dilectus* der Benedictus-Antiphon von C. Kaum ursprünglich ist sodann das seltsame *Virgo Dei* der Laudes-Antiphon von S, das auf Johannes die technische Bezeichnung der „gottgeweihten Jungfrau“ anwenden würde. Vielmehr dürfte hier ursprünglich das dort allerdings in anderem Zusammenhang stehende *a Deo* des Prologs d. h. aber jedenfalls diejenige eigentümliche Bezeichnung des Herrn vorgelegen haben, deren konstanter Gebrauch den Gedanken eines monarchianischen Ursprungs der Prologe nahelegte. Verbindet man weiterhin im Texte des heutigen fünften Responsoriums das *in cruce* nicht erst mit *commendavit*, sondern schon mit *moriturus*, so ergibt sich ganz unverkennbar eine unanstößige Paraphrasierung des praeterkanonisch ungenauen *iens ad crucem*, das in der Textüberlieferung der Prologe selbst Korrekturen wie *pendens in cruce* oder *moriens in cruce* erfahren hat. Endlich ist, nachdem einmal alle diese anderen Beziehungen feststehen, trotz Joh. 21,20 auch das *Iste est Iohannes* des weitaus verbreitetsten liturgischen Textes unmöglich von dem entsprechenden Anheben des Prologs mit *Hic est Iohannes* zu trennen.

Wenn wirklich die Prologe in Rom beheimatet sein sollten, so würde die Stärke einer Beeinflussung gerade römischer Liturgie durch eine Stelle derselben ohne weiteres verständlich sein, und diese Beeinflussung selbst könnte mithin umgekehrt nicht wenig zugunsten der Annahme ihrer römischen Herkunft ins Gewicht fallen. In der Tat verrät einen Einfluß unserer Stelle etwa die ambrosianische Liturgie Mailands kaum. Denn das Anheben von Texten mit *Hic est discipulus, qui* und folgendem Relativsatz, ohne daß darnach irgendwelche inhaltliche Berührung mit derselben folgte¹³, ist doch

¹⁰ *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons* (Texte u. Untersuchungen XV 1. 1896).

¹¹ *Studien zur Textkritik der Vulgata* (1894) 65—119.

¹² Der Text am bequemsten bei H. Lietzmann, *D. Muratorische Fragment u. d. monarchian. Prologe zu d. Evangelien* (1921, *Kleine Texte* Nr. 1) 12—16.

¹³ *Manuale Ambrosianum . . . ed. M. Magistretti* (1904) II 67. 69. Daneben einmal auch *Iste est Iohannes, qui* gleichfalls ohne jede weitere Berührung mit dem Gedankenkreis der Prologstelle und der von ihr abhängigen liturgischen Texte Roms

naturgemäß vielmehr auf die Schriftstelle Joh. 21,20 zurückzuführen. Wenn aber einmal¹⁴ der betreffende Relativsatz — bezeichnenderweise ohne eine deutliche Bezugnahme auf die Jungfräulichkeit des Lieblingsjüngers — lautet: *quem in cruce Dominus constitutus Virginis filium subrogavit*, so liegt hier unmittelbar wohl nur eine Beeinflussung durch das Vorbild der verwandten römischen Texte vor, die in dem Verhältnis ambrosianischer und römischer liturgischer Texte alles eher als unerhört ist. Eher treten allerdings auf dem Boden des mozarabischen Ritus Spaniens gewisse Beziehungen zu der Prologstelle hervor, so wenn in wörtlicher Übereinstimmung mit ihr Johannes in einem Christus anredenden Text als der *prae ceteris dilectus ille a te discipulus* eingeführt wird¹⁵ oder ein Gebet mit den Worten beginnt: *Christe, Dei Filius, qui virgini discipulo virginitatis praemia etiam in hac vita posito contulisti*¹⁶. Doch wird im letzteren Falle dann eben nicht auf das Maria und Johannes verbindende Kreuzeswort abgehoben. Andererseits würde ein liturgisches Nachwirken einer Stelle der „monarchianischen“ Evangelienprologe auch unter der Voraussetzung ihrer römischen Herkunft gerade in Spanien nicht verwundern. Denn diese scheinen hier als Vorsatzstücke des Evangelientextes sich besonderer Beliebtheit erfreut zu haben. Wurden sie doch als solche eines, wie ich demnächst zu zeigen hoffe, hochbedeutsamen noch stark altlateinischen Textes im J. 946 durch Isaak Velasquez von Cordova selbst ins Arabische übersetzt¹⁷.

Minder leicht zu erklären, aber auch wohl um so bedeutsamer ist der Umstand, daß ein nicht zu verkennender Nachklang der Stelle des Johannesprologs sich sogar in griechischer liturgischer Dichtung nachweisen läßt. Eines der *σικχηρὰ ἰδιόμελα*, die am Vorabend des auf den 26. IX. fallenden griechischen Hauptfestes des Apostels Johannes die *Λιτή* am Schlusse des *Μέγας Ἐσπερινός* begleiten, lautet: *Μαθητὰ τοῦ Σωτῆρος, * Παρθένε καὶ Θεολόγε, * σοὶ ὡς Παρθένῳ * τὴν Παρθένον καὶ Θεοτόκον παρέθετο, * Χριστὸς ὁ Θεὸς σταυροῦμενος, * καὶ ταύτην ἐφύλαξας * ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ: * διὸ πρόσβενε σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν*¹⁸. Die wörtliche Übereinstimmung mit dem *Virginem virgini commendavit* der von den Prologen abhängigen liturgischen Überlieferung Roms in Verbindung mit dem Zusammenklang des *ἐφύλαξας* und des *servaret* der Prologstelle fällt um so schwerer in die Wagschale, als wohl die griechische liturgische Dichtung zu Ehren des Apostels, Evangelisten und „Theologen“ Johannes sehr häufig sowohl der Jungfräulichkeit als auch des an ihn gerichteten Kreuzeswortes gedenkt, nie dagegen, von einer einzigen weiteren Stelle abgesehen, sonst die beiden Motive miteinander verknüpft. Jene Stelle aber, die erste Strophe der *ὥδῃ θ'* des Kanons der am 8. V. begangenen *μνήμη* des Evangelisten, verrät deutlich Abhängigkeit von dem *ἰδιόμελον* des 26. IX., wenn es hier in fast schwülstig rhetorischer Umschreibung der keuschen Schlichtheit seines Gedankenausdrucks heißt: *Σταυρῶ τοῦ Λεσπότην παρεστηκώς, * τὴν Παρθένον τε καὶ Θεοτόκον ἀγνήν, * τῶν μαθητῶν * ὁ ἡγαπημένος, τὸ καθαρόν * θεολογίας ὄργανον, * οἷά περ παρθένος ἐγχειρισθεῖς * καὶ φύλαξ τῆς*

¹⁴ A. a. O. S. 69.¹⁵ PL 86, 128.¹⁶ Ebd. Sp. 129.¹⁷ Hg. und bearbeitet durch K. Wolters und E. v. Dobschütz, Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Ges. 56 (1902) 633—648.¹⁸ *Μηναία τοῦ ὁλον ἐνιαυτοῦ* I (Rom 1889) 260 bzw. in der orthodoxen Ausgabe *Μηναίων τοῦ Σεπτεμβρίου* (Athen 1896) 178.

ἀμέμπτου * ὑπάρξας Θεοτόκου * νῦν ἐπαξίως μακαρίζεται¹⁹. Daß wie in dem οἰά περ παρθένος das ὡς Παρθένῳ des Idiomelons, so in dem φύλαξ ὑπάρξας sein ἐφύλαξας widerklingt, ist unverkennbar und damit ein literarischer Zusammenhang der beiden Texte außer Frage gestellt. Die Richtung dieses Zusammenhangs ist dann aber ohne weiteres nur im Sinne der Abhängigkeit der Kanonschöpfung denkbar. Bezüglich der Autorschaft des Kanons schwankt die Überlieferung zwischen Johannes „dem Mönch“, d. h. dem Damaszener, und Theophanes²⁰. Sein Alter selbst ist mithin ungewiß und ergibt so keinen terminus ante quem für die Entstehung des anonymen Idiomelons. Dagegen verrät Abhängigkeit von diesem auch ein solches des Patriarchen Germanos von Konstantinopel (715—730), das zur Λιτή der Vorvesper gleichfalls des 8. V. Verwendung findet (Inc. Τὸ φυτόν τῆς ἀγρείας), wenn dieses den Evangelisten anruft als ὁ τὴν Παρθένον φυλάξας ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ²¹. Noch vor dem frühen 8. Jh. ist also spätestens das ältere Idiomelon entstanden, d. h. es gehört der älteren, auf dem Boden Palästinas erwachsenen einschlägigen Schicht griechischer Kirchendichtung an. Diese von Rom und dessen liturgischen Texten her beeinflusst zu denken, scheint nicht angängig. Nun hat aber schon v. Dobschütz den lateinischen Text der Prologe als Übersetzung eines griechischen Originals angesprochen, und Griechisch scheint als ihre Ursprache in der Tat ohne weiteres angenommen werden zu müssen, falls sie tatsächlich ein im frühen 3. Jh. aus dem Schoße der römischen Christengemeinde hervorgegangenes Schriftstück sind. Ein noch etwas jüngerer römisches Dokument ursprünglich griechischer Sprache, die Ἀποστολικὴ Παράδοσις des Hyppolytos, hat abgesehen von den veronenser Palimpsestfragmenten einer lateinischen Übersetzung nur im Orient, hier aber bekanntlich mit größter Kraft fortgelebt. Es würde eine sehr naheliegende Parallele dazu darstellen, falls der Osten auch den griechischen Urtext der „monarchianischen“ Prologe übernommen und bis etwa ins 7. Jh. gekannt haben und dann unmittelbar von ihm das Idiomelon Μαθητὰ τοῦ Σωτῆρος abhängig sein sollte. Völlig unerklärlich bliebe dessen Verhältnis zu den Prologen hingegen bei der von J. Chapman²² und E. Ch. Babut²³ vertretenen Annahme, daß jene ein geradezu in Spanien entstandenes lateinisches Original vielmehr priscillianistischer Herkunft seien²⁴.

Ihr gegenüber scheint das eigentümliche liturgische Nachwirken der Prologe in der Tat als eine recht erhebliche Stütze ihrer Dobschützchen-Bewertung gelten zu müssen, und in diesem Sinne ist die bislang noch nicht beachtete Tatsache desselben einer Feststellung wohl wert gewesen.

¹⁹ *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ* V (Rom 1899) 61 bzw. *Μηναῖον τοῦ Μαΐου* (Athen 1896) 50.

²⁰ *Μηναῖον τοῦ Μαΐου* S. 45: *Ποίημα Θεοφάνους, οἱ δὲ: Ἰωάννου Μοναχοῦ*. Die römische Ausgabe S. 54 nennt nur Theophanes als Verfasser.

²¹ *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ* V 51, *Μηναῖον τοῦ Μαΐου* 44.

²² *Notes on the early history of the Vulgate Gospels* (1908) 217—288.

²³ *Priscillien et le Priscillianisme* (1909) 294—308.

²⁴ Träfe jene Annahme zu, so wäre es übrigens auch im höchsten Grade befremdlich, daß auf dem abendländischen Boden der stärkste liturgische Nachhall des Johannesprologs nicht in Spanien, sondern in Rom zu beachten ist.

Marienklagen und Liturgie. Die Marienklagen stellen eine eigenartige Sonderform des mittelalterlichen Passionsspiels dar, die bisher noch wenig untersucht wurde, vor allem nicht in ihren liturgischen Beziehungen¹. Dieses fast rein musikalische Passionsdrama hat die Klage Marias unter dem Kreuze zum Inhalt. Entstanden aus einer Sequenz des ausgehenden 12. Jh., im 13. Jh. ins Deutsche übersetzt, mehr oder weniger erweitert, wurde diese Klage in der Vesper des Karfreitags von Maria, Johannes und anderen Trauernden unter dem Kruzifix im Chorraum vieler deutscher Kirchen gesungen. Noch heute finden sich in den Archiven und Bibliotheken Deutschlands fast 50 solcher Klagespiele, im einzelnen an Ausdehnung und Ausführung wohl sehr verschieden, aber doch in den Grundgedanken und vor allem in der musikalischen Substanz auffällig einheitlich.

Die für die Erschließung des Ursprungs und der Melodien wichtigste Quelle befindet sich in einer ehemaligen Tegernseer Handschrift, heute in der Münchener Staatsbibliothek (Cgm 716). Sie enthält 2 lateinische Sequenzstrophen und 27 deutsche Strophen, alle unter Noten. Sie wird nach ihrem heutigen Aufbewahrungsort die „Münchener Marienklage“ genannt. Eine der spätesten — um 1475 niedergeschrieben — und am weitest entwickelten ist die Bordesholmer Marienklage (aus Bordesholm in Holstein), welche auch als die „Oper unter den mittelalterlichen Spielen“ bezeichnet worden ist. Sie umfaßt nahezu 900 Verse, darunter eine große Anzahl Gesangsstrophen. Besonders aufschlußreich ist sie durch ihre zahlreichen genauen Angaben über Art der Aufführung, des Vortrages und der Bewegungen.

Andere Klagen stammen aus Trier, Halberstadt, Braunschweig, Wolfenbüttel, Prag, Breslau, Kärnten, Tirol und anderen Orten; wie schon aus diesen Namen ersichtlich ist, waren die Marienklagen über das ganze deutsche Sprachgebiet verbreitet. Auch in die großen Passionsspiele des 14. und 15. Jh. (Eger, Alsfeld, Tirol) fanden sie Aufnahme und trugen dort viel zur ergreifenden Darstellung des Todes Christi bei, der gerade durch sie aus den wüsten Massenszenen der übrigen Teile herausgehoben wurde².

¹ Einzige zusammenfassende Arbeit (rein philologisch): Schönbach, *Über die Marienklagen, ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Dichtung in Deutschland* (Festschrift d. K. K. Univ. in Graz 1874). Eine kurze Zusammenfassung des heutigen Standes der Marienklagenforschung gibt ein Aufsatz von W. Lipphardt, *Die alt-deutschen Marienklagen* (Zeitschr. 'Die Singgemeinde' 9 [1933] 3).

² Von diesen Quellen sind veröffentlicht: Lichtenthaler Mkl: Mone, *Schauspiele des MA I* (1846). Engelberger Mkl: ebd.; Cividaler Mkl (lat.): Coussemaker, *Drames liturgiques du moyen âge* (1861); Breslauer Mkl: Germ. XVI 58—60; Böhmisches Mkl: Schönbach (s. oben Anm. 1); Docens Mkl: Docen, N. lit. Anz. 82—84; Münchener Mkl: Haupts *Altdeutsche Blätter* II 1840; in ursprünglicher Sequenzform mit alten Melodien: W. Lipphardt, *Finkensteiner Blätter* 10 (1933) H. 7/8; Wolfenbütteler Mkl: Schöнемann, *Sündenfall und Marienklage* (mit Noten) (1855); Trierer Mkl: Wackernagel, *Dt. Kirchenlied I*; St. Galler Mkl: Mone, s. o. I; Himmelgartner Mkl: Zschr. f. dt. Philol. 21, 397—404; Halberstädter Mkl: Halberstädter Schulprogramm 1870; Erlauer Mkl: Kummer, *Erlauer Spiele* (1882); Bordesholmer Mkl: Jb. f. niederdt. Sprachf. 24, 1—75, mit Noten; Sterzinger Planctus cum prophetis: Pichler, *Über das Drama des Mittelalters in Tirol* (1850); Prager Mkl: Schönbach, s. o.; Wiener Mkl: Ber. u. Mitt. des Altertumsvereins Wien 10 (1869) 327; Alsfelder Passionsspiel: Froning, *Das Drama des MA III* (1891); Egerer Fronleichnamsspiel: Bibl. d. Literar. Vereins Stuttgart 256 (1882).

Allen diesen Klagen liegt der eine Gedanke zugrunde, daß Maria unter dem Kreuze den Tod Christi mitgelitten hat, nicht nur als Mutter, sondern auch als Vertreterin der gesamten Christenheit; durch sie soll jeder Christ an dem qualvollen Sterben des Herrn teilnehmen. Das physische Leiden Christi am Kreuze wird hier gleichsam in seiner Umformung als seelisches Leid im Herzen der Mutter geschaut und miterlebt. Maria ist das erhabene Vorbild der mystischen *Compassio*, in welcher der Christ mit dem gekreuzigten Erlöser vereint wird. Diese *Compassio* aber wird in der Klage einer Karfreitags-gemeinde gegenwärtig. Die Gemeinde steht mit Maria wirklich unter dem Kreuze, wird selbst Maria, um so mit dem leidenden Herrn aufs engste verbunden zu werden.

Hier taucht die Frage nach dem Zusammenhang von Marienklage und Liturgie auf. Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat für den größten Teil der mittelalterlichen Spiele ihren engen Zusammenhang mit der Liturgie aufgedeckt. Was von Lange, Brooks, Young, Schwietering, Brinkmann und Anz³ über die Anfänge des Oster- und Weihnachtsspiels aus der Liturgie nachgewiesen wurde, ist zu wichtig, als daß man bei der Betrachtung irgendeiner Art geistlicher Spiele achtlos daran vorbeigehen könnte.

Wie sich in der Liturgie selbst ein „heiliges Spiel“⁴ vollzieht, an dem alle — Priester und Laien — auf ihre besondere Art teilnehmen, so wurden allen Zeiten, denen liturgischer Ausdruck ihrer Frömmigkeit Bedürfnis war, die Texte der Schrift und die Gesänge der Kirche Keimzellen für neue Entfaltungen dieses frommen Spieltriebes. Gewiß trat bei allen liturgischen Spielen bald eine Entfremdung von ihrer Mutter, der Liturgie, ein; sie äußerte sich vor allem in der starken Realisierung der Spiele, so z. B. wenn Christus im Osterspiel selbst auftrat, während früher nur seine Auferstehung von den Engeln verkündet wurde, oder wenn bei der Opferung der Heiligen Drei Könige an Stelle eines Marienbildes ein Maria darstellender Priester trat. Aber Oster- und Weihnachtsspielen gemeinsam war trotz allem jener liturgische Kern, der sich in seiner ältesten Gestalt auf das eucharistische Mysterium bezog, um dessentwillen der Altar bald unter dem Symbol des Grabes, bald unter dem der Krippe gesehen wurde.

Trat auch das Erlebnis des eucharistischen Mysteriums in den meisten Spielen zugunsten eines symbolischen zurück (so z. B. wenn das Kreuz bei *Depositio* und *Elevatio* als Symbol des Leibes Christi galt), so blieb doch ein gemeinsames „dogmatisches Erleben“ (H. Brinkmann) als Wesenskern dieser Spiele bestehen. Jubelnde Glaubensgewißheit ist der Sinn von Oster- und Weihnachtsspielen, Propheten- und Passionsspielen. Zur Stütze dieser Glaubensgewißheit beim einfachen Volke wurden sie gespielt, wie schon die *Regularis Concordia* des Bischofs Aethelwold (um 970) bezeugt. „Nur darf das nicht

³ Lange, *Die lat. Osterfeiern* (1887). Brooks, *The sepulchre of Christ in art and liturgy*; Univ. of Illinois, *Studies in Language and Literature* Vol. 7 (1921). Young, *The origin of the Easter play*. Publ. of the Mod. Lang. Ass. XXIX 1924; ders., *The Dramatic Associations of the Easter sepulchre*, Univ. of Wisconsin, *Studies in Language and Lit.* X 1920; ders., *Officium pastorum*, *Transact. of the Wisc. Acad.* XVII 1914. Schwietering, *Ztschr. f. deutsches Altertum* 62 (1925). H. Brinkmann, *Zum Ursprung des liturgischen Spieles* (1929). Anz, *Die lat. Magierspiele* (1905).

⁴ Vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*.

äußerlich gedeutet werden, als ob das Drama bloß Zweckform gewesen sei, bestimmt, den Glauben zu stärken. Selbstverständlich ist Dichtung, zumal liturgische Dichtung, im Mittelalter kein ästhetisch abgehobenes Gebilde, sie ist aufs tiefste mit dem Leben verwachsen und daraus schöpft sie ihre Kraft“ (H. Brinkmann).

Dieser Kern dogmatisch-liturgischen Erlebens scheint nun bei den Marienklagen nicht mehr vorhanden zu sein. Ist das zu verwundern bei Spielen, die in ihrer ganzen Haltung im Gegensatz stehen zur kirchlichen Liturgie und ihrer Verkündigung des Heilsgeschehens, deren letztes Ziel vielmehr Versenkung der Einzelseele in die mystische *Compassio* mit dem Gekreuzigten ist, wo alles Tatsächliche in reines Gefühl und in Klage aufgelöst wird?

Nur eines scheint von vornherein über das Verhältnis von Marienklage und Liturgie festzustehen: Wenn sie auch nicht direkt ihre Wurzel in der Liturgie haben sollte — was noch näher zu untersuchen sein wird —, so hat sie doch im Laufe ihrer Entwicklung immer mehr Elemente von dort aufgenommen, seien es nun Gesänge oder Handlungen, die sie oft rein äußerlich — in wenigen Fällen aber auch mit feinem Empfinden — dem eigenen Wesen angliederte. Das ist derselbe Vorgang, der auch den großen Passionsspielen ihren eigenartigen Charakter gegeben hat. Wo sich dort Gelegenheit bot, eine Antiphon, ein Responsorium oder eine kirchliche Handlung (z. B. eine große Prozession, wie bei Christi Höllenfahrt) anzubringen, da hat man sie begierig ergriffen. Solche Splitter der Liturgie finden sich also in den einfachen Marienklagen ebenso wie in den Marienklagen der Passionsspiele; sie entstammen meist der Liturgie des Karfreitags, des Karsamstags und der vorausgehenden Tage der *Hebdomada maior*.

Aus Feria VI in Parasceve:

Ad matutinum: Ant. II: Diviserunt sibi vestimenta... Ps. 21, 19. Sterzinger Planctus cum prophetis (Pro); Alsfeld;

Resp. II: Velum templi scissum est... Alsfeld;

Resp. V: Tenebrae factae sunt... Bordesholm und Sterzing (Pro);

Lectio II: Plausuerunt super me... (Threnod. Jerem.). Trier.

Ad laudes: Ant. II: Anxiatus est in me... Ps. 142, 4. Trier, Alsfeld, Bordesholm, Wolfenbüttel, Prag, Eger, St. Lambrecht, Erlau.

Ant. ad Benedictus: Posuerunt supra caput eius... (Math. 27, 37). Alsfeld.

Ad Missam Praesantificationum: aus der Passionsverlesung mit verteilten Rollen stammen die gesungenen Worte Christi in einigen Marienklagen: daß sie aus der Liturgie, nicht direkt aus der Vulgata entlehnt sind, lehren die Melodien, die zum größten Teil noch mit den heutigen übereinstimmen. Auch das heute nicht mehr übliche große Melisma auf „Hely, Hely...“ gehört zur mittelalterlichen Liturgie⁵.

Der größte Teil der in den Marienklagen enthaltenen Liturgiebruchstücke des Karfreitags aber stammt aus der *Adoratio crucis*. In Eger z. B. begegnet die ganze Zeremonie der Kreuzerhebung. Dort wird das Kreuz von den Juden aufgerichtet, wozu der Chor die Gesänge der Kreuzenthüllung singt. An die Zeremonie der dreimaligen Prostration des Priesters vor dem Kreuz erinnert das dreimalige Niedersinken Marias vor dem Kreuz in Bordesholm. Sollte dieses Motiv wirklich auf die Liturgie zurückgehen, dann wäre an

⁵ Vgl. Kade, *Die ältere Passionskomposition* (1893) 3. Peter Wagner, *Einführung in die Greg. Mel.* III (1921) 243.

einem sehr plastischen Einzelfall klargelegt, wie in den Marienklagen liturgische Vorgänge zu ihrem Gegenteil umgewandelt werden; denn die Prostration Marias in Bordesholm bedeutet nicht mehr Anbetung, sondern höchsten seelischen Schmerz und Ohnmacht.

Auch die Improperien haben in den Marienklagen, zum Teil übersetzt und nur gesprochen, ihre Stelle:

V. *Popule meus, quid feci tibi?* Eger, Alsfeld, Pro, Bordesholm.

V. *Quia eduxi te ex terra Aegypti...* Eger.

V. *Quid ultra debui facere...* Alsfeld.

V. *Quia eduxi te per desertum...* Eger.

V. *Ego eduxi te de Aegypto...* Eger, Bordesholm.

V. *Ego te pavi manna...* Bordesholm.

Aus dem *Cruz fidelis* des Venantius Fortunatus hat die Strophe *Flecte ramos, arbor alta* in Bordesholm Aufnahme gefunden; auf sie gehen auch die Reden Marias an das Kreuz im Heidelberger und Frankfurter Passionsspiel zurück. Zwei weitere deutsche Strophen in Bordesholm 416 ff. und 696 ff. stehen unter der Melodie dieses Hymnus.

Es braucht uns nicht zu verwundern, daß unsere Marienklagen so viele Elemente der Karfreitagsliturgie in sich aufgenommen haben, wurden sie doch meist im Zusammenhang mit dieser Liturgie aufgeführt. In Wolfenbüttel heißt es z. B., daß sie nach dem *Cruz fidelis* gesungen werden soll. Ähnlich auch in Wien und Bordesholm.

Doch auch aus der Liturgie der anderen Karwochentage haben die Marienklagen Gesänge entnommen, die alle aufzuzählen hier zu weit führen würde.

Die Anführung dieser liturgischen Bestandteile der Marienklagen genügt nun aber nicht, um diesen Spielen liturgischen Charakter oder gar liturgische Herkunft zusprechen zu können. So stehen z. B. im Sterzinger *planctus cum prophetis* — einem Spiel völlig unliturgischen Charakters — eine große Anzahl solcher Gesänge. Auch in mittelalterlichen Predigten — und als dramatische Predigten wollen ja auch die Marienklagen angesehen werden (vgl. das Vorwort zur Bordesholmer Mkl.) — finden sich solche Zitate aus der Liturgie, ohne daß ihnen das Prädikat „liturgisch“ zukommt.

Wir gehen in unserer Untersuchung davon aus, daß das Leben des Herrn in der Liturgie ein anderes ist als in den Evangelien. In ihren Gesängen und Handlungen lebt er als der Christus, dessen mystischen Leib die gesamte Kirche bildet. Die Feier seines Todes und seiner Auferstehung im täglichen Opfer und in besonderer Feierlichkeit am Sonntag und an Ostern ist nicht nur Erinnerung an ein historisches Geschehen, sondern lebendiges Jetzt. In dieser Gegenwärtigkeit höchsten Geschehens hat das bloße Gefühl keine Stelle. Liturgisches Erleben baut sich erst auf dem Grunde des Gedankens und vor allem des Glaubens auf. Die Gebete der Liturgie — und liturgische Haltung ist auch dort, wo sie Spiel ist, Gebethaltung — und ihre Gesänge sind zum größten Teil in tiefes Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens getaucht.

Nur ein einziges Mal im Kirchenjahr tritt der Augenblick ein, in dem Liturgie zur Erinnerungsfeier wird, am Karfreitag. An diesem Tage wird in der Kirche keine Messe gefeiert. Jene Handlung, die doch das Zeichen des ewig gegenwärtigen Todes und auch der dauernden Auferstehung ist, wird ersetzt durch eine Feier, die nichts anderes sein will als die Erinnerung an das

eine blutige Opfer Jesu Christi am Kreuze. An Stelle der Wandlung tritt an diesem Tage die Enthüllung, Erhebung und Verehrung des Kruzifixes. Von den Stätten der historischen Erinnerung an Jesus, von Jerusalem, hat diese Kreuzverehrung ihren Ausgang genommen.

Vielleicht liegt gerade in der Tatsache, daß einmal im Jahre sich das Jetzt der Liturgie in eine Erinnerung an Vergangenes wandelt, die gedankliche Wurzel für die Entstehung liturgischer Spiele; denn jenes Kreuz, das am Karfreitag enthüllt und verehrt wird, war auch der Gegenstand der liturgisch-dramatischen Feiern von *depositio*, *elevatio* und *visitatio*, in denen das Urerlebnis christlichen Glaubens, Tod und Auferstehung, im Mittelalter zu seinem konkretesten Ausdruck gelangte.

In der *Regularis Concordia* des Bischofs Aethelwold ist uns das älteste Beispiel dieser dreifachen Handlung gegeben⁶:

Nam quia ea die depositionem corporis salvatoris nostri celebramus usum quorundam religiosorum imitabilem ad fidem indocti vulgi ac neofitorum corroborandam equiparando sequi si ita cui visum fuerit vel sibi taliter placuerit hoc modo decrevimus. Sit autem in una parte altaris qua vacuum fuerit quaedam assimilatio sepulchri velamenque quoddam in gyro tensum quod dum sancta crux adorata fuerit deponatur hoc ordine. Veniant diaconi qui prius portaverunt eam et involvant eam sindone in loco ubi adorata est. Tunc reportent eam canentes antiphonas . . . donec veniant ad locum monumenti depositaque cruce ac si domini nostri Jhesu Christi corpore sepulto dicant antiphonam . . . In eodem loco sancta crux cum omni reverentia custodiatur usque dominicae noctem resurrectionis. Nocte vero ordinentur duo fratres aut tres aut plures si tanta fuerit congregatio, qui ibidem psalmos decantando excubias fideles exerceant . . . Sabbato sancto hora nona veniente abbate in ecclesiam cum fratribus novus ut supra dictum est afferatur ignis. Posito vero cereo ante altare ex illo accendatur igne. Quem diaconus more solito benedicens hanc orationem quasi voce legentis proferens dicat . . .

In die sancto paschae . . . eiusdem tempore noctis antequam matutinatorum signa moveantur sumant editui crucem et ponant in loco sibi congruo . . . Dum tertia recitatur lectio quatuor fratres induant se, quorum unus alba indutus ac si ad aliud agendum ingreditur atque latenter sepulchri locum adeat, ibique manu tenens palmam quietus sedeat. Dumque tertium percelebratur responsorium residui tres succedant, omnes quidem cappis induti turibula cum incenso manibus gestantes ac pedetemptim ad similitudinem querentium quid veniant ante locum sepulchri. Aguntur enim haec ad imitationem angeli sedentis in monumento atque mulierum cum aromatibus venientium ut ungerent corpus Jhesu. Cum ergo ille residens tres velut erraneos ac aliquid querentes viderit sibi adproximare incipiat mediocri voce dulcisona cantare: *Quem quaeritis*: quo decantato fine tenus respondeant hi tres uno ore *Jhesum Nazarenum*. Quibus ille *Non est hic: surrexit sicut predixerat. Ite nuntiate quia surrexit a mortuis*. Cuius iussionis voce vertant se illi tres ad chorum dicentes *Alleluia: resurrexit dominus*. Dicto hoc rursus ille residens velut revocans illos dicat antiphonam *Venite et videte locum*: haec vero dicens surgat et erigat velum ostendatque eis locum cruce nudatum sed tantum lintheamina posita quibus crux involuta erat. Quo viso deponant turribula quae gestaverunt in eodem sepulchro sumantque lintheum et extendant contra clerum, ac veluti ostendentes quod surrexerit dominus et iam non sit illo involutus, hanc canant antiphonam *Surrexit dominus de sepulchro*, superponantque lintheum altari. Finita antiphona Prior, congaudens pro triumpho regis nostri quod devicta morte surrexit, incipiat hymnum *Te Deum laudamus*: quo incepto una pulsantur omnia signa.

⁶ Text nach Chambers, *The mediaeval stage* (1903) II 308 ff.

Diese Feier, die bis ins 16. Jh. unzählige Male und immer wieder mit der gleichen Struktur (*depositio* — *elevatio* — *visitatio*: Kreuz — Grab — Tuch) wiederkehrt, ist die Keimzelle für das geistliche Drama gewesen, nicht nur für Oster- und Passionsspiele, auch für Weihnachts-, Dreikönigs- und Himmelfahrtsspiele. Im folgenden Abschnitt sollen nun die Beziehungen der Marienklagen zu dieser Osterfeier untersucht werden.

Nach dem Zeugnis des Ev. Joh. 19,25 standen Maria und Johannes unter dem Kreuze. Dieser Bericht der hl. Schrift war die Voraussetzung aller Marienklagen. Auch die Anwesenheit der Maria Magdalena und der Maria Cleopha wird durch Joh. 19,2 bezeugt. Die Synoptiker berichten von der Gegenwart der galiläischen Frauen (Matth. 27,55f. nennt M. Magdalena, M. Jacobi und die *Mater Iohannis*; Marc. 15,40: M. Magd., M. Jacobi, Salome). Diese drei Evangelisten bezeugen ferner, daß die galiläischen Frauen bei der Grablegung anwesend waren (Matth. 27,61; Marc. 15,47; Lucas 23,56: „Die Frauen aber aus seiner Begleitung, die ihm aus Galiläa gefolgt waren, sahen sich das Grabmal und wie sein Leichnam bestattet wurde, an, dann kehrten sie zurück und bereiteten Gewürze und Salben“).

Im Lucas-Evangelium ist schon mit der Erwähnung der Gewürze und Salben auf die *Visitatio sepulchri* am Ostermorgen hingewiesen. Wir finden also, daß die Evangelien nicht nur eine *Visitatio sepulchri*, sondern zwei kennen, eine am Ostermorgen, die andere aber am Karfreitag-Abend.

In jeder liturgischen *Visitatio sepulchri* treten nun drei Frauen auf, deren Führerin Maria Magdalena ist, entsprechend dem Bericht des Osterevangeliums. In den Osterspielen finden wir für sie meist die Bezeichnung: *Prima*, *secunda* und *tertia persona* (oder *Maria*). Sollte es bei dieser verführerischen Assoziation nicht möglich gewesen sein, daß dieselben Darsteller auch schon bei der *Depositio crucis* anwesend waren, wenn auch nur als stumme Teilnehmer? Ein solcher Drang nach Realisierung der Bibel wird uns nicht wundernehmen, wenn wir bedenken, daß dieselbe Zeit aus jener in der *Regularis Concordia* angedeuteten Grabwache ein dramatisches Spiel mit Pilatus, Juden und Soldaten geschaffen hat.

Daß die Entwicklung vermutlich diese Wege gegangen ist, wird durch fünf Tatsachen besonders nahegelegt:

1. Die meisten uns erhaltenen Marienklagen stehen mit Osterspielen in der gleichen Handschrift, oder aber es ist uns für dieselbe Kirche noch ein Osterspiel durch andere Zeugnisse bestätigt. Es ist das der Fall bei den Klagen von Lichtenhal, Engelberg, Benediktbeuren, Cividale, Sterzing, Wien, Prag, Erlau, Breslau, Halberstadt, Trier, Wolfenbüttel und Bordesholm.

2. Marienklage und *Depositio* standen ursprünglich in innerer Beziehung zueinander; so kehrt Maria in der Münchener Mkl. von dem Grab, wo sie das Kreuz angebetet hat, zurück, um vor der Gemeinde zu klagen. In Wolfenbüttel und Wien findet die Grablegung erst nach der Klage statt, und in einigen Spielen des Tiroler Spielbereiches steht die Grablegung völlig im Mittelpunkt, was schon in dem Titel *Depositio crucis* (statt *Planctus Mariae*) zum Ausdruck kommt⁸.

⁷ So das Klosterneuburger und Benediktbeurer Osterspiel.

⁸ Auch die Umhüllung des Kreuzes mit dem Tuch in einigen Mkl. scheint auf den Brauch der *Depositio crucis* zurückzugehen.

Im Sterzinger *Planctus cum prophetis* schließlich und im zweiten Teil des Wiener Karfreitagsspieles findet nachmittags eine Klage am Grabe selbst statt.

3. In vielen Marienklagen treten die Frauen des Osterspieles als Klagende auf, so z. B. in Wolfenbüttel, Bordesholm, Benediktbeuren, Engelberg, Sterzing, Wien, Erlau u. a. Sogar die Bezeichnungen des Osterspieles: *prima, secunda, tertia Maria* kehren in einigen Marienklagen wieder (z. B. in Wolfenbüttel, Wien, Sterzing); nur wird in diesen Fällen statt Maria Magdalena Maria, die Mutter Christi, als *tertia Maria* bezeichnet.

4. In Bordesholm und dem Sterzinger *Planctus cum prophetis* wird im Spiel besonders auf das Osterspiel verwiesen: Bordesholm (lat. Vorwort): . . . *Maria debet se preparare cum vestibis sicut Maria Magdalena in nocte pasche*. Im *Planctus cum prophetis*: Vers 806 ff.:

„ . . . sundern wellen heimgan
wann es ist nun spat,
daß uns an dieser stat
von niemand nit widerfar,
und kemmen morgen wider dar.“

5. Zu Beginn der Osterspiele hatte das Thema der Klage um den Tod Christi zuerst Eingang gefunden⁹. Eine ähnliche Klage der drei Frauen während der *Depositio* oder am Karfreitag nachmittag hätte also nur eine Variation dieses Teiles aus dem Osterspiele bedeutet. Das neue Schwergewicht, das dadurch die Karfreitagshandlung erhielt, gab den drei Feiern der *depositio, elevatio* und *visitatio* eine wohlthuende Symmetrie und brachte die Klage um Christi Tod erst in die Umgebung, wo sie am ersten hingehörte und sich am wirkungsvollsten gestalten ließ.

Durch diese Beziehungen zwischen Oster- und Karfreitagsspielen würde aber noch nicht das Auftreten der klagenden Gottesmutter als Hauptperson in diesen Spielen erklärt. Das läßt sich nicht aus Assoziationen zwischen Liturgie und Evangelium herleiten.

Einen neuen Weg der Erklärung scheint uns hier ein liturgischer Text französischer Herkunft (aus Toulouse, veröffentlicht durch Du Cange, tom. VI 353, 1, leider ohne Angabe des Alters) zu weisen:

Officium matutinorum incipitur hora meliori propter solempnitatem diei (feria V in Coena Domini) et propter gentium multitudinem et etiam propter Planctum beatissimae Virginis Mariae, quae dicitur a duobus puerulis post matutinum et debent esse monachi, si possunt reperiri, ad hoc apti, sin autem dicitur a secularibus ad hoc fundati, monachisque deficientibus. Et omnes candelae extinguuntur post matutinum, scilicet post Kyrie eleison quod dicitur super altare cum versibus, excepta una candela quae remanet accensa usque Planctus finiatur, ad denotandum quod in ista die tota fides remanserit in sola Virgine Maria, quia omnes discipuli erraverunt seu dubitaverunt secundum magis et minus, excepta Virgine Maria.

Ita Planctus dicitur in cathedra predicatorii, et debet esse coperta et circumcincta de cortinis albis praedicta cathedra ad finem quod dicentes sive cantantes praedictum Planctum non possint videri a gentibus, nec ipsi videant gentes, ut securius possint cantare sine timore, quia forte videndo gentes turbarentur.

Die hier vorgeschriebene Handlung findet nach den sog. Trauermetten der Kartage statt: ein Licht nach dem andern wird ausgelöscht bis auf eines, welches das Ausharren Marias bei Christus bis zu seinem Tode versinn-

⁹ Z. B. in den Osterspielen von Einsiedeln, Nürnberg, Engelberg und Trier.

bilden soll, während die Jünger Christi „mehr oder weniger an ihm irre geworden sind und an ihm gezweifelt haben“. Dazu wird von zwei Klosterschülern ein *Planctus beatae Mariae virginis* gesungen, vermutlich das bekannte *Planctus ante nescia* . . .

Wir können uns nun sehr wohl denken, daß dieser *Planctus* von dem Brauch der Gründonnerstag-Matutin sich löste und — wie einst Oster- und Weihnachtsfeiern — an eine andere Stelle wanderte. Vielleicht wurde er am Karfreitagabend oder auch schon bei der *Depositio Crucis* gesungen.

Wie in Oster- und Weihnachtsspielen wurde dann diese Veränderung des Standortes in der Liturgie zum entscheidenden Faktor für die Entstehung eines dramatischen Spieles¹⁰; denn erst jetzt trat eine große Anzahl von Assoziationen ein, die gebieterisch ein dramatisches Geschehen forderten. Die nahe-liegende Kreuzverehrung und die Verlesung des Joh.-Ev. (Passion) erinnerte daran, daß Maria mit Johannes unter dem Kreuze gestanden hatte, eine Situation, die auch zu dem Inhalt von *Planctus ante nescia* jetzt viel besser paßte als am Gründonnerstag. Es ist ganz natürlich, daß man in diesem Zusammenhang Maria auch jene leitende Rolle bei der Grablegung übertrug, die vorher Maria Magdalena inne gehabt haben wird. An die Gründonnerstagsklage scheint nur noch jene Klage um die Flucht der Jünger (Civiale 70 ff., Trier 310 ff.) zu erinnern.

Aber auch damit wären noch nicht alle Elemente für die Entstehung der Marienklagen gegeben. Es müßte noch gezeigt werden, wie um die Jahrhundertwende (vom 13. zum 14. Jh.), unter der Vermittlung ritterlicher und franziskanischer Mystik, die bis dahin in der Kirche verpönte Totenklage, altem germanischem Brauch entstammend, mit ihren Formeln, Gesten und ihrer pessimistisch-sentimentalen Grundstimmung in den liturgischen Bereich der älteren Spiele eindringt und an Stelle des alten, aufrechten Marienbildes unter dem Kreuz eine klagende, jammernde und ohnmächtige Mutter setzt¹¹.

Wenn trotzdem die Grundlagen dieser Spiele liturgisch waren, so zeigt sich darin, von welch starkem Einfluß die Liturgie auf deutschem Boden auch noch im Spätmittelalter gewesen sein muß, so daß selbst Erscheinungen, die zu ihrer allmählichen Auflösung und Verkümmierung führten, in ihrem mütterlichen Boden wurzelten.

Walther Lipphardt (Geisenheim).

¹⁰ Vgl. Young, *The Dram. Ass.* (s. o.).

¹¹ Dieser Nachweis ist einer späteren Arbeit vorbehalten.

Die Karfreitagskommunion während der Missa praesanctificatorum in den Klöstern der Bursfelder Benediktinerkongregation. Zum Aufsatz von P. Browe SJ über die *Kommunion an den drei letzten Kartagen* im Jb. 10 S. 56–76 sei hier für die Übung der Karfreitagskommunion auf das für die genannten Klöster durch den Spanheimer Abt Tritemius im J. 1497 herausgegebene Missale hingewiesen.

Darin finden wir auf Fol. LXXXVIII^r u. v für den Vollzug der *Missa praesanctificatorum* folgende Anweisung, die auch sonst sehr beachtenswert ist:

Salutata cruce abbas cum ministris totoque conuentu in presbyterio consistente solitum perficiat confessionem. Qua facta, allato per abbatem corpore dñi hesterno die reposito, cantet conuentus uoce mediocri communionem *Hoc corpus*. Abbas autem prius calice cum uino aqua mixto ut est solitum preparato et explicato

corporali in quo corpus dñicum continetur, accepto thuribulo reuerenter incenset ac lotis prius digitis hostiisque pro communicaturis separatim positis maiorem hostiam in loco solito ponat, locata sub corporali patena et cooperto calice nulla benedictione super illum premissa expansis manibus mediocri uoce nota simplici cantet *Oremus: Preceptis salutaribus moniti etc.* et responso *Sed libera nos* prosequatur abbas iuxta morem canonis usque dum post diuisionem hostie leuato calice cum parte hostie dixerit *Per omnia secula seculorum* et responso *Amen* omissis *Pax domini* et *Agnus dei* mittat partem in calicem nihil dicens. Et illo tunc ex more cooperto dicat inclinatus orationem solitam *Dne iesu christe fili dei uiui* nihil hesitans in uerbis his *corpus et sanguinem*, quia reuera ibidem corpus dñicum non sine sanguine est in specie panis iuxta illud *Caro cibus sanguis potus, manet tamen christus totus sub utraque specie*. Et sic tandem abbate simul et conuentu communicatis uespere sequantur.

Alban D old OSB (Beuron).

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Urbanus Bomm OSB (Maria Laach), Lorenz Dürr (Freising), Robert Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), Louis Gougau OSB (Farnborough), Odilo Heimig OSB (Maria Laach), Theodor Klauser (Rom), Michael Kordel (Krakau), Anton L. Mayer (Freising), Matthaeus Rothenhäusler OSB (Rom), Laurenz Schmedding (Dorsten), Alexander Schnütgen (Berlin), Joseph Vives (Barcelona), Damasus Winzen OSB (Maria Laach)
bearbeitet vom **Herausgeber.**

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur des Jahres 1932 und Nachträge zu den früheren Berichten. In einigen Fällen wurde über den 1. 1. 1933 hinaus vorgegriffen. Andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt, da die bibliographischen Angaben in den liturgischen Zeitschriften leicht zu finden sind. Absolute Vollständigkeit konnte und sollte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnitts.

Der Bericht über die Zeit von 1500—1800 fällt in diesem Jahrgang aus und wird im nächsten Bande nachgeholt. Die Pastoraliturgik wird in dem Abschnitt „Allgemeines“ mitherücksichtigt. Die Beziehungen zur christlichen Archäologie erscheinen von jetzt ab in einem eigenen Abschnitt (bisher standen sie bei der urchristlichen Liturgiegeschichte verzeichnet).

Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

I. Wesensbestimmung; Stellung zur Glaubenslehre, zu Kunst, Seelsorge, Erziehung usw.

A. de Sérent OFM, *La Spiritualité chrétienne d'après la Liturgie* (Paris 1932). Das Buch des Metzger Franziskaners ist ein erfreuliches Zeichen für das Anwachsen liturg. Frömmigkeit in Frankreich. Es wird eingeleitet durch einen Brief des um die Liturgie hochverdienten Bischofs von Chartres Raoul Harscouët, worin sich u. a. folgende Sätze finden: „Die liturg. Erneuerung dauert schon eine Zeit lang, hat aber noch nicht ihre ganze Kraft eingesetzt und noch nicht alle Früchte hervorgebracht. Ich könnte dafür mehrere Gründe angeben und auf mehrere Hindernisse hinweisen. Wie die soziale Lehre der Kirche ist auch sie nicht immer verstanden worden. Die Unwissenden und die Furchtsamen, darunter zuweilen hochgestellte Männer, haben ihr widersprochen. Trotz des Mangels an Verständnis und trotz mancher Verfälschungen, auch trotz mancher mehr opportunistischen als opportunen Abweichungen, die sie hemmen, setzt diese Erneuerung, so oder so, sich be-

ständig weiter durch. Ich erwähne hier nur, um etwas zu nennen, was von uns weiter entfernt liegt, die Arbeiten von Maria Laach und die Aufsätze von Dr. Pinski in Berlin.“ Der Bischof weist auch darauf hin, daß man zuerst „eine Auslese bilden muß, bevor man auf den Einwand erwidert, daß Liturgie nicht volkstümlich ist“. Die Liturgie ist nicht bloß, wie man behauptet hat, der äußere zeremonielle Teil des kath. Kultes, sondern er soll wahre Anbeter des Vaters in der Einheit des Pneumas bilden. Im Spät-MA ist die majestätische Basilika der Liturgie mit Äußerlichkeiten angefüllt worden und drohte zu zerfallen. „Man feierte dort Mysterien, die zu lärmenden Zerstreuungen entarteten; die innerlichen Seelen erregten sich darüber, seufzten und suchten anderswo Befriedigung ihrer Frömmigkeit. Die Neuerer nützten diese Lage aus, um die Grundlagen anzugreifen, und viele Christen suchten Zuflucht bei berühmten Seelenführern und machten sich auf den Weg zu neuen Methoden. Es waren dies stillose, aber bequeme Häuschen, die sich aus Gewohnheit an die Mauern der alten, versunkenen und zerstörten Kirche anlehnten. Man erkannte diese nicht wieder. Die liturg. Erneuerung hat auf den Wunsch der Päpste hin die großen Linien wiedergefunden . . .“ Der Vf. selbst schildert in Kap. 8 *Das Liturg. Gebet*, wie er selbst zur Liturgie kam, und weist dabei dankbar auf die Arbeiten von Dom Guéranger hin, wobei er auch den Vorwurf zurückweist, als ob die liturg. Frömmigkeit keine „Methode“ hätte. Er sagt S. 145 f.: „Die Methoden sind nur Mittel, vorübergehende Mittel, je nach den Umständen mehr oder weniger gute Mittel, die man annehmen oder ablehnen kann. Wahrscheinlich sind die sogenannten modernen Methoden nur geschaffen worden infolge des Nachlassens der liturg. Methode, die man vernachlässigte und vergaß. Die Geschichtsforschung kann uns den Umschwung dieser Periode darlegen, die in der Mitte des 13. Jh. beginnen muß“. Er zeigt das an einem Text des hl. Bonaventura und fährt fort: „Hier beginnt die Abweichung, die Einbeziehung fremder Ideen, die nichts mit dem von der Kirche vorgelegten Text zu tun haben. Nach dem hl. Bonaventura († 1274) geht diese Abweichung weiter in die Breite. Am Ende des 13. Jh. bieten uns Hubertin von Casale und Ps.-Bonaventura, Joh. de Caulibus, für jede Woche eine Betrachtung des ganzen Lebens Christi. Es ist dies eine andere Unterlage der Frömmigkeit, die neben der der Liturgie einherläuft. Man kann sagen, daß eine neue Furche gegraben war, die ohne Hindernis fortgeführt wird viele Generationen hindurch bis zu der von Dom Guéranger versuchten Reaktion. Dank dem großen Abt von Solesmes, der das 19. Jh. mit dem 13. verband, hat die liturg. Frömmigkeit ihre Rechte wiedererhalten, die sie nie hätte verlieren dürfen.“ Ähnliche Gedanken vertritt Vf. in der *Einleitung*. In der Frömmigkeitsbewegung, die in der 2. Hälfte des 16. Jh. durch die kath. Gegenreformation angeregt wurde, hatte die Liturgie nicht die Stelle, die ihr gebührt. Nicht als ob Messe und Offizium an sich in Frage gestellt worden wären, es scheint vielmehr, daß man sie unter dem Gesichtspunkt des *opus operatum* betrachtet hat, d. h. nach ihrem inneren Wert, und nicht mehr nach dem des *opus operantis*, nach der Glut, die sie den Teilnehmern bringen konnte. Beispiel dafür ist der hl. Franz v. Sales, der an den Festtagen während des Hochamtes den Rosenkranz betete. Das Werk des Spaniers Rodriguez. *Praxis der christl. Vollkommenheit*, spricht überhaupt nicht vom göttl. Offizium. Die Orden der Dominikaner, Franziskaner, Benediktiner suchten neue Betrachtungsmethoden; die *Nachfolge Christi* kennt nichts von der Liturgie; die geistl. Exerzitien des hl. Ignatius wollen in keiner Weise die Liturgie ersetzen, sondern sollen, wie L. de Grandmaison SJ sagt, „einen Menschen, der noch frei ist, über sein Leben zu verfügen . . ., in den Stand setzen, den Ruf Gottes klar zu unterscheiden und ihm edelmütig zu folgen“. Demgegenüber zeigt nun Vf. in seinem Buche, daß man alle Werte der Frömmigkeit in höchstem Sinne in der Liturgie findet, und weist das in 16 Kapiteln nach, die die Liturgie von der Taufe bis zum Begräbnis behandeln. Seine Darlegung wird vielen den Weg zur Liturgie bahnen. Im einzelnen frei-

lich würde man nicht selten eine größere Vertiefung wünschen, so besonders S. 75 f. in der Behandlung des Meßopfers.

Phil. Oppenheim OSB, *Name und Inhalt der Liturgie bei den Alten* (Theol. Qu.-schr. 113 [1932] 35—53). Legt den mannigfachen Gebrauch des Wortes L. (*λειτουργία*) dar, zunächst in der heidnischen Antike — hier zieht er die Papyri gründlich heran —, dann in der LXX und im NT. Ursprünglich bedeutet L. jedes Amt und jeden öffentlichen Dienst, der im Namen des ganzen Volkes und für das Gesamtwohl des Volkes verrichtet wurde. Andererseits bezeichnet L. früh, schon bei Aristoteles, jedes Dienstverhältnis, bes. der Gottheit gegenüber. Der Liturge im erstgenannten Sinn, oft Inhaber der höchsten zivilen Gewalt, war häufig zugleich Oberpriester. Diese kultische Bedeutung hat L. besonders auch in der LXX, hier für den Priester- und Levitendienst und alles, was mit ihm zusammenhängt. Engel und Propheten sind Liturgen des Allerhöchsten. Ähnlich ist der Sprachgebrauch im NT, wo nach Hebr. 8, 6 „die L., die Jesus erhalten hat, um so vorzüglicher ist, je höher der Bund steht, dessen Mittler er ist“. Paulus nennt sich „Liturge Jesu Christi an die Heiden“ (Röm. 15, 16) und verwendet auch für Liebeswerke zum Wohle der Gesamtheit und des Einzelnen das Wort L. O. weist dann auf die Herausarbeitung der Bedeutung von *λειτουργία* bei den ältesten Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern als eine noch zu behandelnde Aufgabe hin, deren fruchtbaren Ertrag ihm schon eine kurze Durchsicht des I. Clem. zeigt, und betont zum Schluß, eine solche Studie werde deshalb sehr lehrreich sein, weil das griech. Wort L. in den Sprachschatz der lat. Kirche übergegangen sei. Die Fragen, wann das geschehen ist (wohl recht spät), und wie die lat. Kirche im Altertum Wort und Inhalt von L. wiedergegeben hat, wird O. vielleicht in einer späteren Untersuchung beantworten. Was die zweite Frage angeht, so lehrt eine von O. angeführte Stelle Augustins: *ministerium vel servitium religionis quae graece liturgia vel latría dicitur* (*Enarratio in Ps.* 135, nr. 3, S. Aug. operum t. IV [Parisiis 1691] S. 1510), daß Augustinus das griech. Wort L. als solches nicht übernommen, sondern in lateinischer Übersetzung wiedergegeben hat. Daß dies in den röm. Sakramentarien durch das Wort *munus* geschieht, hat O. Casel gezeigt und so zu jener zweiten Frage einen wertvollen Beitrag geliefert. Vgl. Nr. 476 a.

H. Fr. [2]

O. Casel OSB, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg, o. J. [1932]). In diesem hübsch ausgestatteten und mit einem aus den Kunstwerkstätten der Abtei vom Heiligen Kreuz zu Herstelle a. Weser hervorgegangenem Titelbild geschmückten Bändchen sammelt der Erforscher und Neuentdecker der Mysterientheologie, P. Odo Casel, einige seiner früheren Arbeiten, die im Laufe der Jahre bereits in verschiedenen Zeitschriften oder Sammelwerken veröffentlicht wurden. Neu ist nur das I. Kapitel, das *Die Wende zum Mysterium* behandelt, d. h. eine geistesgeschichtliche Darstellung der modernen Zeit aus der Sicht der Mysterienfrömmigkeit heraus enthält, gleichzeitig auch den Begriff des Wortes Mysterium klärt und nach seinem dreigeteilten und doch einfachen Sinn hin beleuchtet. Für die übrigen Abhandlungen, die freilich z. T. erweitert und ergänzt wurden, können wir auf die Besprechungen in den früheren Jb. verweisen. Kap. II *Die Stellung des Kultmysteriums im Christentum*, s. Jb. 10 (1930) Nr. 5; Kap. III *Antike und christl. Mysterien*, s. Jb. 8 (1928) Nr. 131; Kap. IV *Das heilige Jahr der Kirche*, s. Jb. 11 (1931) Nr. 72; Kap. V *Der heilige Tag der Kirche*, s. Jb. 4 (1924) Nr. 134. Trotz der leider stets wiederkehrenden und scheinbar nie verstummenden Widersprüche gegen die Mysterienlehre, die aber alle schon längst und häufig genug als unberechtigt und haltlos erwiesen wurden, hat das vorliegende Bändchen erfreulicherweise in einem weiten, für die Kostbarkeiten liturgischer, aus dem Mysterium strömender Frömmigkeit offenen und empfänglichen Kreise eine dankbare und günstige Aufnahme gefunden, wie aus den mannigfachen Urteilen, von denen eine kleine Auslese dem Bändchen beigelegt ist, hervorgeht, und es wäre nur zu wünschen, daß dieser Kreis sich noch erweitere,

damit so mehr und mehr wieder in der Gemeinschaft der Kirche „aufjubeln die göttlichen Mysterien“. H. E. [3]

O. Casel OSB, *Abt Ansgar Vonier über das Wesen der Liturgie* (Lit. Zschr. 3 [1930/31] 340—347) weist einleitend hin auf Abt Voniers Buch *The New and Eternal Covenant* (London 1930), das sich noch mehr als sein früheres Werk *A Key to the doctrine of the Eucharist* (London 1925) der Mysterienauffassung nähert. Dafür ist das in Übersetzung angefügte 7. Kap. des Buches: *Liturgie* ein schönes Zeugnis. Ae. L. [4]

O. Casel OSB, *Abt Ansgar Vonier über das Gebet als göttliche Einrichtung* (Lit. Zschr. 3 [1931/32] 375—380) wendet sich in der Einleitung gegen den Vorwurf, als setze die liturg. Erneuerung den Wert des Privatgebetes herab, und stellt fest, daß es im Christentum überhaupt kein Privatgebet im Sinne der neueren Frömmigkeit gibt. Vielmehr wird jedes Gebet, auch das des einzelnen Christen, in Verbindung mit dem ganzen mystischen Leibe der Kirche Gott dargebracht. Als Beleg für diese Anschauung ist ein weiteres Kap. aus Abt Voniers Buch übersetzt. Es begreift das Gebet als „göttliche Einrichtung“, als einen „Teil des christlichen Heilsdruck“, was in den Einleitungsworten zum *Pater noster* der Messe klar zum Ausdruck kommt. Ae. L. [4a]

W. K. Lowther Clarke and Charles Harris (und Mitarbeiter), *Liturgy and Worship* (London 1932). Um Zweck und Ordnung dieses Bds. von 868 S. zu verstehen, muß man auf seinen Untertitel achten: *A companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*. Es ist tatsächlich eine Geschichte der Wandlungen des anglikan. Kultes, wie sie das Studium der verschiedenen Ausgaben des *Prayer Book* offenbart ebenso wie die Geschichte der Liturgie, die der Reformation in Ost und West vorausgegangen ist. Die Einteilung des Werkes ist folgende: *Liturgy and Worship* von Lowther Clarke: Gottesdienst, die innere Bewegung der Seele, deren Äußerung die Liturgie ist. *Worship in General* (F. H. Brabant): Darlegung und Kritik der Theorie R. Ottos über die Idee des Heiligen. *Worship in the Old Testament* (W. O. E. Oesterley): Der Hintergrund anderer Religionen; Opfer im AT; andre Formen des Gottesdienstes; die Anfänge des synagogalen Kultes; die Psalmen als liturg. Dokumente. *Synagogue Worship in the first Century* (Paul P. Levertoff). *The Eucharist in East and West* (F. Gavin): Die Anfänge; die Eucharistie in der Kirche des 2. und 3. Jh.; Quellen früher eucharist. Praxis und eucharist. Glaubens; die Entwicklung der eucharist. Theologie und des Ritus. *The History of the Book of Common Prayer down to 1662* (F. E. Brightman and K. D. Mackenzie). Bis hierher geht der I. Teil des Bds. Der II. ist dem Studium der Quellen des *Prayer Book* gewidmet: *The Calendar* (Lowther Clarke). — *Fasting and Abstinence* (A. J. Maclean). — *The Choir Offices* (E. C. Ratcliff). — *The Lectionary* (Lowther Clarke). *The Holy Communion Service* (J. H. Srawley). — *Collects, Epistles and Gospels* (K. D. Mackenzie). — *Holy Baptism* (Lowther Clarke). — *The Catechism and Children's Worship* (A. R. Browne-Wilkinson). — *Confirmation* (Lowther Clarke). — *The Solemnisation of Matrimony* (ders.). — *Visitation of the sick* (Charles Harris). — *The Communion of the Sick, Viaticum and Reservation* (Charles Harris). — *The Burial of the Dead* (A. S. Duncan-Jones). — *The Ordinal* (W. K. Firminger). — *The lesser Hours* (E. C. Trenholme). — *The Coronation Service* (L. G. Wickham Legg). — *The Consecration of Churches and other occasional Services* (Lowther Clarke). — *Anglican Adaptations of some Latin Rites and Ceremonies* (K. D. Mackenzie): Lichtmeß; Aschermittwoch; Palmsonntag; Gründonnerstag; Karfreitag; Karsamstag; außerliturg. Dienste in Verbindung mit dem Altarssakrament. — *Modern Prayers and their Writers* (E. Milner-White). — *Liturgical Silence* (Charles Harris). — *Prayer Book Revision since 1662* (Lowther Clarke). — *Printed Editions of the Prayer Book* (B. Ince). — *The Prayer Book as Literature* (Lowther Clarke). — *Prayer Book Translations* (ders.). — Übersetzungen des *Prayer Book* ins Latein,

Griech., Gälische, Arab., Japan. usw. *The Services of the Eastern Orthodox Church* (R. French). Eindringende Kritik dieses Werkes, unterzeichnet Fr. Gr., in der Zschr. „Laudate“ 11 (1933) 116—121. L. G. [5]

V. Martí, *La pietat a través del temps* (Bon Pastor 11 [1932] 484—492). Kurze Bemerkungen über die Quellen der Äußerungen der Kollektivfrömmigkeit und ihre Beziehungen zu den geschichtl. Ideen. J. V. [6]

O. Bauhofer, *Corpus Christi und Wort Gottes* (Catholica 2 [1933] 125—140). „Das, was das Wort Gottes (der Schrift) ist, ist es nur, indem es hineingenommen ist in das Mysterium der Gegenwärtigkeit, das das Mysterium des Leibes Christi ist“ (S. 134). „Der erhöhte Herr 'vergegenwärtigt' sich im Wort, wie er sich 'vergegenwärtigt' im Sakrament. Beides geschieht im Medium der Kirche, die die Trägerin seiner Gegenwart... ist“ (S. 135). „Das Mysterium schlechthin, die heilige Eucharistie, die das Mysterium von Golgatha ist, ist unmittelbar auch die verdichtetste und gewaltigste 'Wortverkündigung': das 'pro omnibus mortuus est Christus' ist ja die Summe der Wortverkündigung“ (S. 136). Dies einige Sätze aus dem gedankenreichen Aufsätze, der das Wesen des christl. Kultmysteriums tief erfaßt (unter Berufung auf das Nr. 3 besprochene Buch). [7]

A. Duhm, *Das Wort Gottes im Gottesdienst* (München 1931). Das gedankenreiche Buch geht aus von dem Satze K. Fezers (*Das Wort Gottes und die Predigt* 1925): „Die Predigt ist das Bemühen eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, daß der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von andern Menschen gemeinsam durch den Heiligen Geist gegenwärtig werde“ (S. 77). S. 45 steht die entscheidende Frage „Ist das authentische Offenbarungswort der Geburtsstunde unserer Religion gleichzusetzen mit dem heute aus der heiligen Schrift verlesenen und durch die Predigt ausgelegten Gotteswort?“ Als Ergebnis steht zum Schluß als „Bild des evangelischen Gottesdienstes da: Er kulminiert... in der Predigt, die Gott vergegenwärtigt, genauer das Bibelwort Gottes, oder den Gott des Bibelwortes. Der übrige Gottesdienst dient der Lösung des Menschen von sonstigen Gedanken, der Hinführung, Hinaufführung zu dem Gott des Wortes, den die Predigt dann konkret lebendig machen soll, und dem anbetenden Festhalten des Geschauten in andächtiger Seele“ (S. 80). Gehört aber zum Gott der Bibel nicht auch das Sakrament? Trotz der Versuche, zu einem objektiven Kult zu gelangen, bleibt Vf. doch zu sehr noch im Menschlichen stecken; vgl. S. 65: „Ein Gegenwärtig machen ist also nicht der Zweck des Kultus, sondern nur ein 'Vergegenwärtigen', d. h. das Innwerden der selbstverständlichen, objektiven Gegenwart Gottes durch die Seele, in der Gott noch ganz besonders gegenwärtig wird durch die Hinwendung aller ihrer Kräfte auf ihn.“ Die altchristl. (und kathol.) Auffassung des göttl. Logos im Kult wird als „Magie“ mißverstanden, so bes. S. 48 f., wo manches zu berichtigen wäre. Und doch läge hier die Lösung der vom Vf. tief erfaßten Probleme. [8]

Fr. Peters, *Die Lehre der katholischen Kirche* (Bonn 1932). Das Buch behandelt die gesamte kathol. Glaubens- und Sittenlehre in knapper Darstellung und ist vor allem für gebildete Katholiken ohne theolog. Fachausbildung und für Konvertiten gedacht, die in kurzer und doch umfassender Form die Lehre der Kirche kennenlernen wollen. Dem liturg. Empfinden möchte man allerdings eine größere Aufmerksamkeit geschenkt wissen. Der Sakramentenlehre fehlt die Fundierung durch das Mysterium. Statt dessen wird bei den einzelnen Sakramenten nur über den Ritus gesprochen, nicht aber über den eigentlich liturg. Gehalt. Die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Messe wird zur Vergegenwärtigung der Kraft und Wirksamkeit des Kreuzesopfers verflüchtigt. Da das Buch aber zu den hauptsächlichsten modernen Problemen wie Nationalismus, Kathol. Aktion, Ehereform u. dgl. Stellung nimmt und diese Fragen vom theolog. Standpunkt aus gut beantwortet, so kann es empfohlen werden. R. H. [9]

R. Graber, *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion* (Augsburg 1932). Das Büchlein begründet die durch Pius XI. ins Leben gerufene „kath. Aktion“ im sakramentalen Leben der Kirche und zeigt ihre Stellung im Gefüge des Corpus Christi mysticum auf. „Kath. Aktion“ bedeutet nach der Begriffsbestimmung, die der Papst selbst gibt, die „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“. Diese wird grundgelegt in der Firmung, die als das eigentliche Weihesakrament des Laienapostolates betrachtet werden kann. Denn da die Firmung die Besiegelung des Christen mit dem hl. Geiste bedeutet, so läßt sie ihn am Prophetenamt Christi teilnehmen und befähigt ihn zum Zeugnisablegen für Christus. Der Apostolat aber ist nichts anderes als die Ausprägung der Lehre Jesu im ganzen Leben des Christen und die Verkündigung Christi durch die Wahrheit des Wortes und der Tat (S. 31). So wird durch die Firmung ein besonderer Stand des Apostolates in der Kirche begründet, der das eigentlich dynamische Element im Corpus Christi mysticum darstellt. Er ist nicht ein Stand neben den anderen, sondern in den anderen, d. h. daß alle Stände ihre Aufgabe restlos erfüllen können, dazu bedarf es der Weihe in der Firmung (S. 49). Jede apostol. Tätigkeit jedoch soll in Unterordnung unter den hierarchischen Apostolat ausgeübt werden. Deshalb hat Christus in erster Linie den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, die Gewalt verliehen, die Firmung, das Sakrament des Laienapostolats, zu spenden. So besteht das eigentlich Neue des Aufrufes zur kath. Aktion darin, daß durch ihn die in den Gefirmten bisher gebundene Gewalt des Firmsiegels gleichsam gelöst worden ist, damit sie nun in Unterordnung unter ihre Bischöfe als wahre Apostel Christi diese hl. Gewalt im mystischen Leibe Christi ausüben (S. 52). Sehr begrüßenswert ist es, daß der Vf. am Schlusse seines Büchleins noch darauf hinweist, daß der Apostolat wesentlich auf das beschauliche Leben hingeordnet sein müsse, wenn es nicht zu einer bloßen Organisation herabsinken wolle. D. W. [10]

Tadd. Homer, *Chrystus Zyciem duszy* (Christus das Leben der Seele). *Ein dogmatischer Grundsatz und seine Verwirklichung im Sodalenen* (Krakau 1931). Zeichnet das Problem sehr klar und führt die Forderungen konsequent durch, die sich aus der Wahrheit ergeben, daß Christus das „Leben der Seele“ sei. Zur Frage, in welcher Weise Christus Grundlage und Mittelpunkt unseres Lebens sein soll, werden 2 Forderungen aufgestellt: Christus zu erkennen und mit ihm zu verkehren. Jeder muß alle angeführten Arten (S. 67—69) des Verkehrs mit Christus ohne Einschränkung anerkennen: Anbetung, Teilnahme am Meßopfer und Kommunion. Die Anbetung ist die 1. Art des Verkehrs mit Christus (S. 67). Wenn auf S. 69 gesagt wird, daß die 3., erhabenste und wichtigste Art des Mitlebens mit Christus die Kommunion sei und vorher (S. 68) über die Teilnahme an der Messe der Satz von der Wichtigkeit wiederholt wird, so wird damit die ganze hierarchische Ordnung des eucharist. Kultes umgekehrt. Zugunsten der Anbetung muß die Messe und die Kommunion zurücktreten. Es soll doch aber umgekehrt sein: Opfer, Opfermahl und dann Anbetung. Vgl. den Artikel *Pobożność eucharystyczna* (Eucharistische Frömmigkeit) (Myst. Christi 1 [1930/31] 13—20) und Wronka, *Kazania liturgiczne* (Liturgische Predigten) (ebd. 3 [1931/32] 164—168). M. K. [11]

K. Plachte, *Symbol und Idol. Über die Bedeutung der symbolischen Form im Sinnvollzug der religiösen Erfahrung* (Berlin 1931). Das Buch strebt gemäß dem Vorwort die theoretische Fundierung für den von dem 1926 erschienenen *Berneuchener Buch* (Schwerin in Meckl.) vertretenen Symbolbegriff an. Dieses Buch, das zunächst die Zustände der evang. Kirchen im Auge hat, aber durch seine ernste Gewissenserforschung weithin für die heutige religiöse und bes. kultische Lage von Bedeutung ist, vermißt die Symbolkraft in der nachreformatorischen Zeit. Schon Luther hat das „Wort“ so sehr in den Vordérgrund geschoben, „daß daneben die stärkeren Versinnlichungen, Versinnbildlichungen des ewigen Wortes kaum ernst genommen wurden“ (S. 50). Freilich bleibt das B. B. in dem Abschnitt

über den Kultus S. 104 ff. doch wieder bei der Feststellung: „Gegenüber dem Wahn, das Göttliche in einer sakralen Sphäre zu verwirklichen, bleibt es der Sinn alles evangelischen Gottesdienstes, daß das Wort Gottes verkündet wird und die Gemeinde darauf antwortet. Alle Formen des Gottesdienstes und der Andacht im weitesten Sinn empfangen ihr gestaltendes Prinzip ausschließlich aus diesem einen Sinn evangelischer Andacht: die durch das Wort Gottes erweckten Menschen werden in dem gemeinsamen Hören des Wortes zur Gemeinde, die ihm antwortet in Gebet und Gehorsam.“ Unter „Wort“ ist aber nicht bloß das Bibelwort gemeint, und der Kult ist nicht Selbstdarstellung der Gemeinde; der Sinn des ev. Gottesdienstes sei vielmehr, „in leiblicher Gestaltung und sinn-bildlicher Darstellung die Verkündigung des Wortes und die von dem Wort Gottes getroffene Gemeinde zu verwirklichen“. „Das Hören des Wortes ist die Form, in der allein der Mensch wirklich seinem Herrn begegnet und sich mit ihm verbindet.“ Das Gebet ist nicht persönliches Sichaussprechen der frommen Seele vor ihrem Gott, sondern „innere Haltung des ganzen Menschen“, muß daher liturgisch geformt sein. Aufgabe der Kirche ist es, „in ihrem kultischen Handeln den Weg des Menschen durch dies Erdenleben durch die symbolische Darstellung seines Sinnes zu weihen und zu heiligen“. — Mit dem Wahne, „das Göttliche in einer sakralen Sphäre zu verwirklichen“, soll jede Magie getroffen werden, aber wahrscheinlich auch die kath. Kultauffassung, die ja leicht mit „Magie“ verwechselt wird. Es erhebt sich aber die Frage, ob nicht die Kultauffassung des B. B. trotz des ernstesten Strebens, sich vom Subjektivismus zu befreien, doch schließlich im Menschlichen verhaftet bleibe. Die echte altchristl. und kath. Kultidee lehrt, daß primärer Akteur der Liturgie Christus und die Kirche, d. h. der mystische Christus, ist; das besagt die richtig verstandene Lehre vom opus operatum. Darin liegt aber zugleich beschlossen, daß die Gemeinde wirklich mitagiert, wenn auch nicht alle Individuen mit ihrem persönlichen Leben dabei sind. Das Pneuma Christi wirkt im Kult und ergreift die aufgeschlossenen Gläubigen. Das opus operatum des Amtspriesters gibt die Gewähr objektiver Gegenwart des Göttlichen, das von dem individuellen Verhalten des einzelnen Gläubigen unabhängig ist. Gerade dadurch aber wird der einzelne Christ vom Menschen unabhängig und unmittelbar mit Gott verbunden. Das Priestertum ist also keine Menschenherrschaft, sondern gerade die Befreiung davon. — Ähnliches könnte man zu dem tiefeindringenden und feinsinnigen Buche Pl.s sagen, dessen Inhalt hier nicht erschöpft werden kann. Es will „die Formensprache der religiösen Welt auf ihren Sinn und Geist befragen und hierdurch die religiöse Erfahrung der Gegenwart auf ihren Sinngehalt prüfen und auf ihre letzte Sinn-tiefe ausrichten“ (S. 1). Es zeigt, daß die Formung des geistigen Lebens keineswegs zu einer „sinnlichen“ Veräußerlichung oder zu einer Verarmung seines Gehalts führt, sondern zu dessen Erfüllung. E. Cassirer nennt die Darstellungsformen der Kultur „symbolische Formen“, denen wir in Sprache, Kunst und Mythos, Sitte und Kult begegnen. In ihnen durchdringen sich Geistigkeit und Sinnlichkeit zu einer konkreten Einheit. Sie sind nicht erst, um dann darüber hinaus eine Bedeutung zu erlangen, sondern alles Sein entspringt bei ihnen aus der Bedeutung. Eine Ersatzform des echten Symbols ist die Allegorie, in der sich die relig. Ahnung nicht mehr unmittelbar und unreflektiert ausspricht, sondern durch eine vermittelnde Analogie auf das „ganz Andere“ ihres Gehaltes lediglich hinweist (S. 87). F. Creuzer: „Es ist ein Bild gegeben, das, wenn wir es erblicken, uns hindeutet auf einen Begriff, den wir nun zu suchen haben.“ Im Symbol dagegen „fühlt sich unsere Seele ergriffen und die Notwendigkeit der Natur waltet über uns“. Das Symbol repräsentiert seinen eigenen Gehalt, ist eine durchaus angemessene Gestaltung, dank welcher der gemeinte Sachverhalt überhaupt erst zur Erfüllung seiner Intention gelangt (S. 87 f.). So ist die s. Repräsentation die „Vergegenwärtigung des Heiligen, nicht die Bestreitung seiner Gegen-

wart“ (S. 97). Vf. fügt aber gleich hinzu: „Es ist aber diejenige Vergegenwärtigung (Repräsentation), die vor jeder Form der Vergegenständlichung (Real-Präsenz) geschützt bleibt, da sie nur im Sinnvollzug der relig. Erfahrung zur Existenz gelangt.“ Damit hängt zusammen, wenn S. 102 gesagt wird: „Die Erkenntnis der relig. Sinnerfahrung richtet sich nicht auf das Göttliche als ‘Gegenstand’ des Glaubens, sondern auf die Darstellung der Glaubenshaltung im Symbol... Nicht die Erkenntnis transzendenter Gegenstände, sondern die relig. Wendung in der Erkenntnis... ist Glaube.“ S. 118 ff. wird der „magische Realismus“ abgelehnt; er sei „Verendlichung des Unendlichen“. „Das Sakrament ist in seiner ursprünglichen Gestalt ein Kultsymbol der feiernden Gemeinde und gehört als solches zur echten Darstellung des Mysteriums: der Offenbarung des Geheimnisses. Wird aber die symbolische Form der Darstellung zur „absoluten“ Form einer sakramentalen Substanz isoliert, so entsteht der magische Dingbegriff: die s. Repräsentation des Heiligen erstarrt zur mag. Real-Präsenz heiliger Gegenstände. Damit wird die bindende Kraft des S. zur bannenden Gewalt des Idols, dessen mag. Macht sich psychologisch aus der unbewußten Übertragung der eigenen Sinnfunktion auf den absoluten Sinn-Träger, die sakramentale Substanz, erklärt: *Sacramenta per se sancta, non per homines...* Diese Objektivierung des Sinnvollzuges der relig. Erfahrung führt zur mag. Entartung, sobald sich die Sinnintention aus der kultischen Gebärde zurückzieht und der nur noch rituelle Vollzug den intendierten Sinn ins Unbewußte abdrängt... Der nur-rituelle Vollzug eines Kultsymbols führt zur Verdampfung des relig. Sinnes, denn die Entlastung des subjektiven Sinnvollzuges durch die objektive Ablösung eines *opus operatum* hat nicht die Befreiung, sondern die Entleerung der verantwortlichen Glaubenshaltung zur Folge.“ Der mag. Realismus schlägt daher in sein Gegenteil um: den kritischen Rationalismus, wie es sich beim Abendmahlsstreit des 16. Jh. gezeigt hat. Für Zwingli ist das Sakrament nicht Mysterium, sondern nur öffentliche Beglaubigung; gegenüber dieser allegorischen Auflösung fiel Luther nach dem Vf. in den mag. Realismus zurück; die Wortmagie des Luthertums ist nur eine Sublimierung des mag. Realismus. — Hier gilt wohl Ähnliches, wie wir es oben vom B. B. sagten: Es wird kein Unterschied gemacht zwischen einem mag. Realismus und der altchristl. Auffassung, wonach der eigentlich Agierende im christl. Kult der (mystische) Christus ist, die Gefahr eines toten Ritualismus also an sich gar nicht vorhanden ist. Mag auch der zelebrierende Priester nur äußerlich den Ritus vollziehen, Christus ist der eigentliche Priester (und mit ihm die Ekklesia). So wird die Objektivität des Kultus und zugleich seine Subjektivität gewahrt; es ist ein pneumatischer Kult trotz des rituellen Vollzuges. Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß durch Mißbrauch dieser Kult zum bloßen Ritus herabsinken kann. — Das Buch Pl.s ist jedenfalls sehr geeignet, zu einer tieferen Begründung des kult. S. anzuregen. — Bespr.: Deutsche Litztg. 1933 Sp. 2365—2369 (R. Winkler). [12]

J. Dillersberger, *Wer es fassen kann...* (Salzburg 1932). Die Ausführungen stehen auf dem Boden liturg. Frömmigkeit. Starker Nachdruck liegt auf der Erkenntnis: „... nicht irgendein ‘durchschlagendes’ Mittel gibt es, das man bei jeder Gelegenheit anwenden kann. Nur die Fülle tut es, das volle Leben aus Gott“ (S. 208). Der Christ wird in seiner lebendigen Einordnung in das Leben der Kirche, in seiner organischen Verbundenheit mit dem mystischen Leibe Christi gesehen. Dementsprechend ist das Thema — Jungfräulichkeit — als etwas ganz Lebendiges, aus dem Leben mit und in der Kirche organisch Hervorwachsendes gefaßt. Schrift und Liturgie offenbaren das Christentum als wesenhaft jungfräulich, die Kirche als jungfräuliche Braut Christi. Darum stehen Kirche und Jungfräulichkeit in wechselseitiger Bedingtheit zueinander. Der jungfräuliche Mensch kann sich nur entfalten in enger, lebenskräftiger Verbundenheit mit der Kirche; diese aber bedarf seiner, damit durch ihn ihr Wesen rein verwirklicht werde. So ist Jungfräulichkeit

für den Christen das „Normale“ (S. 113), die vollkommene Entwicklung dessen, was in der Taufe in ihm grundgelegt wurde. Der jungfräuliche Mensch ist der wahrhaft Gesunde, der Geniale. Darin liegt die große Bedeutung des Buches: es sieht die Jungfräulichkeit ganz positiv, als Wert in sich, der nicht erst durch Verzicht auf andere Güter zum Wert wird. Es gibt ferner dem Begriff der Jungfräulichkeit seinen vollen Umfang, indem es ihn deutet als Ganzhingabe an Übernatur und Gottesreich. Die Ehe erhält, unbeschadet ihrer Würde, ihre klar abgegrenzte Stellung gegenüber der Jungfräulichkeit: „In der Ehe ist nur Bild und Gleichnis, im jungfräulichen Stande aber volle Wahrheit und Wirklichkeit“ (S. 132). Nicht mit gleicher Klarheit und Schärfe ist die Stellung Marias im Heilsplan und in ihrem Verhältnis zur Kirche umgrenzt. In der Darstellung bewundern wir die Geschicklichkeit, mit der die tiefen Grundbegriffe des liturg. Lebens gemeinverständlich gemacht werden. Andererseits scheint manchmal, besonders im 2. (liturg.) Teil, nicht das Letzte gesagt. Der Sprache wünschte man zuweilen mehr Dichte und Formung. Die Übersetzung von *jamula tua* als „dein Familienkind“ ist nicht glücklich. Im ganzen aber kann man sich des Buches nur freuen; es ist wirklich gelebte Liturgie.

Ae. L. [13]

V. Redlich OSB, *Religiöse Lebensgestaltung* (Salzburg 1932). Das Buch ist geschrieben aus dem Wissen um die religiöse Not des heutigen Menschen. Es sieht die einzige Heilkraft in der Liturgie. Jedoch bleiben die Ausführungen manchmal zu sehr im Psychologischen stecken, und das Liturgische ist nicht bis in seine letzte Tiefe gesehen.

Ae. L. [14]

H. Vorwahl, *Die Gebärdensprache der Religion* (Zschr. f. Religionspsychol. 5 [1932] 121—128). In allen Religionen ist das Gebet, überhaupt jede Äußerung der relig. Gesinnung, gewöhnlich von einem äußeren Zeichen oder einem äußeren Gestus begleitet. Heiler sieht in diesen Gesten nur eine Weiterentwicklung übernommener profaner Gebräuche, während Chantepie-Bertholet einen Teil dieser Gebetsgesten auf magischen Ursprung zurückführt. V. will beide Auffassungen miteinander verbinden, indem er sagt, daß in der relig. Gebärdensprache Magisches und Religiöses in enger Verschlingung fortlebe. Zu diesem Zwecke erläutert und erklärt er eine Reihe relig. Gesten und Formen. Das Stehen beim Gebete, das sich sowohl in der jüd. und sumer. wie auch in der ägypt. und griech. Religion findet, ist nicht schlechthin Hinwendung zu dem Himmlischen, sondern Ausdruck der Ehrfurcht der Untergebenen, denn der Herr sitzt, während der Sklave steht. Das Knien ist eine spezifisch semitische Gebetshaltung (vgl. auch Mt. 18, 26; Eph. 3, 4; Phil. 2, 10 im NT); es kommt freilich auch im Kult der Isis wie auch beim Anruf der Unterirdischen vor. Die Prostration stammt aus dem Königszeremoniell, die Verbeugung ist eine abgekürzte Prostration, beide drücken das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit aus. Die Erhebung der Hände deutet Östrup als Geste der Wehrlosigkeit, Heiler denkt dagegen an die Überreichung von Geschenken, Langdon an den Empfang der Gnade und Hölischer an eine ursprüngliche Berührung des Gottesbildes, durch die die magische Kraft hätte übergeleitet werden sollen. Letzteres erstrebt auch der Kuß und das Kußwerfen, durch sie wird der unmittelbare Kontakt mit dem Mana der Gottheit oder des Menschen hergestellt. Die Gebetsrichtung ist bereits I. Reg. 8, 48 (nicht erst Dan. 6, 11) angegeben. In Ägypten ist sie gewestet, im Christentum geostet. Das Verhüllen des Hauptes ist nach Benzinger ein Schutzmittel gegen den lebensgefährlichen Anblick der Gottheit. Doch liegt ihm auch eine mag. Vorstellung, Schutz vor Manaübertragung, zugrunde (vgl. I. Kor. 11, 30; das Haar ist bes. der Manawirkung ausgesetzt). In der kult. Nacktheit sah man eine Art der Ehrenbezeugung oder auch einen Ausdruck der Entwaffnung. Wie aber Heckenbach, *de nuditate sacra* dargelegt hat, handelt es sich hierbei um die apotropäische Wirkung des Obszönen, während V. es für wahrscheinlicher haben möchte, daß durch die Nacktheit die Herstellung eines unmittelbaren Kontakts mit dem Mana oder auch

Unkenntlichmachung beabsichtigt werde. Das Händeklatschen (Ps. 47, 2) ist eine Zauberhandlung, das Händefalten, zuerst auf fränk. Grabsteinen des 7. Jh., Ausdruck der Ehrfurcht, der aus der Fesselung stammt. Die Handauflegung geschieht zur Segensübermittlung (Gen. 48, 13; Mc. 10, 16); es genügt auch die Richtungsbestimmung durch Erhebung der Handflächen. Kuß und Speichel dienen auch zur Übertragung der Lebenskraft, ebenso die Salbung. Den Firmungsbackenstreich erklärt Vf. als eine Entwicklungsart der Handauflegung im Gegensatz zu Schuster, der ihn mit der röm. Freilassungsohrfeige in Verbindung gebracht hat. H. E. [15]

Fr. v. Haniel-Niethammer, *Das Reich des Abendlandes* (München 1932). Dieses aus dem Geiste eines wahrhaft neue Wegeweisenden christlichen Konservativismus hervordachsende Werk spricht zwar nicht von Liturgie, entspricht aber ganz ihrem innersten Wesen, nicht nur weil die Idee des christlichen, universalen Reiches in den Hochzeiten der deutschen Geschichte durch die Liturgie geweiht und geheiligt war, sondern auch weil die geistigen Grundlagen der Reichsidee mit den Lebensgesetzen der Liturgie übereinstimmen. Es sei deshalb auch hier auf dieses ausgezeichnete Buch hingewiesen, das, ausgehend von der Symbolik von Senkrecht und Wagrecht, das organische und das mechanische Weltbild einander gegenüberstellt und die letzte Lösung und Vollendung der Natur im übernatürlichen Christentum findet, genau so wie die Liturgie alle natürlichen Ordnungen nicht verwirrt, sondern übernatürlich verklärt und durch das Zeichen des Kreuzes, nach dem Vf. das aus der Verbindung von Senkrecht und Wagrecht hervorgehende Ursymbol, reinigt und weiht. Die vom Vf. bei allem Universalismus stark betonte Eigenständigkeit spiegelt sich ebenfalls im Kulte, der sich am besten in kleinen, geschlossenen Gemeinden entfaltet und gerade aus ihnen die Kirche der Katholizität aufbaut. Auch das Reich kann „nur aus einer Neubelebung des christlichen und kirchlichen Gedankens wiedergeboren werden“. [16]

D. Winzen OSB, *Gedanken zu einer „Theologie des Reiches“* (Catholica 2 [1933] 97—116). Der gedankenreiche Aufsatz sieht die „ewigen Grundlagen des Reiches“ vor allem in dem sakramentalen Leben der Kirche. „Das Reich ist die politische Lebensform der christlichen Völker. Es ist eigentlich nichts anderes als die Verwirklichung der durch den Lebensstrom des Corpus Christi mysticum ergriffenen, verklärten, neu ausgerichteten politischen Natur der Christen.“ Da diese Verklärung und Neuausrichtung zunächst aber seismäßig, d. h. durch das Sakrament, geschieht, so sind diese sakramentalen Grundlagen des Reiches durch die Kirche gegeben. „Die kath. Kirche ist in ihrem Wesen als Corpus Christi mysticum Reichskirche, nicht in dem Sinne, daß sie dem Reich untertan ist als ein Anhängsel des Reiches, sondern in dem Sinne, daß sie aus ihrer sakramentalen Kraft heraus das Reich schenken kann. Die Katholiken werden dem Reich dann am besten dienen, wenn sie sich den im sakramentalen Leben der Kirche ihnen dargebotenen Frieden Christi ganz zu eigen machen und ihn dann hineinwirken lassen in die Gestaltung der politischen Verhältnisse. Wird man diese zwar indirekte, aber um so vitalere Gestaltung des Reiches vom rein Religiösen her vernachlässigen und statt dessen die Beziehung der Kirche zum Reich und ihre Wirksamkeit auf das Reich von der Seite des Rechtes und der Moral her sehen, so wird man die Gefahr des 'Kuralismus' schwer vermeiden können, denn die Moral drängt immer zu einer unmittelbaren Einflußnahme. Man kann wohl den Satz wagen: unter der moralischen Einwirkung und Anregung der Kirche kann ein 'christlicher Staat' entstehen, d. h. ein Staat, der z. B. in seiner Sozialpolitik sich die Grundsätze der Enzykliken zu eigen macht; das Reich aber entsteht nur unter dem sakramentalen Einfluß der Kirche, indem nur die mit offenem Herzen aufgenommene Totalität des im Sakramente geschenkten Lebens Christi das Volk zu einem königlichen Volke und seinen gesalbten Herrscher zu einem Vater und Hirten machen kann.“ In diesem Sinne wird auch die Rückkehr der protestantischen Theologie zum sakramentalen Denken begrüßt. [17]

Alf. Degener, Dilthey und das Problem der Metaphysik. Einleitung zu einer Darstellung des lebensphilosophischen Systems (Bonn/Köln 1933). Schon im Hoch-MA war das Mysterium nicht mehr die Quelle des religiösen Lebens des Abendlandes. Die philosoph. Systeme der Neuzeit waren immer weniger geeignet, die Menschen zum eigentlichen Leben der hl. Kirche zu führen. Das Abendland wurde gleichsam blind für den innersten Quellbezirk des Christentums. In der 2. Hälfte des vorigen Jh. beginnt allmählich die große Wandlung des Denkens und Lebens. Es zeigt sich eine Hinwendung zum Objekt, es beginnt die Auferstehung der Metaphysik, es kommt eine neue Stellung zum Leben. In diesem tiefgehenden Aufbruch wurde auch die Kirche mit allem, was sie umschließt, neu sichtbar. Die Wege sind wieder geebnet zu einem vertieften Leben mit der Kirche. D. hat mit Geschick und tiefem Verstehen die Bedeutung und Stellung Diltheys in diesem Aufbruch gezeichnet. Sein Buch ist mehr als nur eine Interpretation des metaphysischen Denkens Diltheys. Er bietet uns hier die Einleitung zu einem System der Lebensphilosophie. Man kann mit Spannung den weiteren Arbeiten dieses vielversprechenden jungen Gelehrten entgegensehen, besonders jenen über die religiöse Tragweite und Wandlungskraft der Lebensphilosophie. Dann wird auch eine kritische Würdigung erfolgen. L. Schm. [18

W. Lenartz, Deutschland, unsere Liebe und unser Schicksal. Eine Lese aus deutschem Schrifttum (Düsseldorf 1933). Alle natürlichen Bereiche rufen nach der Übernatur. Aufgeschlossenheit für die Heimat, lebendiger Sinn für das Vaterland, Verständnis und Liebe zur Muttersprache, tiefes Verwurzelte sein in Blutsverwandtschaft und Volkstum, lebensvolle Verbindung mit der Geschichte und Tradition des Volkes sind Voraussetzungen, die dem Glauben, der Liebe zur Kirche als der übernatürlichen Heimat und dem Bild des himmlischen Vaterlandes, dem Sinn für die Liturgie und die Muttersprache der Kirche, für die Gnadenverbundenheit aller Glieder des mystischen Christus zugute kommen. Darum ist eine Empfehlung des Buches von W. L. an diesem Orte gerechtfertigt, obschon es keine unmittelbaren Beziehungen zur Liturgie hat. Es ist sehr geeignet, in der Jugend gewisse Haltungen zu schaffen, die Vorbedingungen sind für das Leben aus der Liturgie der Kirche. Es läßt sich gut verwenden in Schule und Verein. L. Schm. [19

A. Baumstark, Grundgedenksätze morgenländischen und abendländischen Christentums (Rheine 1932). Nach dem Vorwort der Herausgeber handelt es sich bei dieser Schrift um die stenographische Nachschrift eines Kollegs vom Wintersemester 1931/32 in Münster, für dessen genaue Wiedergabe weder der Redner noch die Herausgeber die volle Garantie übernehmen. Wenn die Herausgeber selbst erklären, „daß sie nicht in allem sich rückhaltlos der Meinung von Herrn Prof. Dr. B. anschließen können“, so wird das manchem Leser ähnlich ergehen. Trotzdem wird man sowohl dem Redner wie den Nachschreibern sehr dankbar sein müssen für diese Vorträge, die das tiefgehende Problem mit so großer Sachkenntnis und Lebendigkeit beleuchten. Es ist ein Genuß, diesen Gedankengängen nachzugehen, die aber zugleich ernste Forderungen an Ost wie West erheben. Wir können hier nur auf die Kap. 10 und 11 hinweisen, die *Die verschiedene Haltung von Ost und West zur Liturgie im allgemeinen* und *Die verschiedene Haltung von Ost und West zum Praktischen und Mystischen in der Liturgie* behandeln, obwohl der liturgische Gedanke auch in die andern Kap. hineingreift. In der Lit. kommt die Gegensätzlichkeit von O. und W. am schärfsten zum Ausdruck. Ursprünglich ist der Kult der eigentliche Pulsschlag der Kirche. Die Lit. ist objektiv, hat Gott zum Zweck, deshalb auch Gemeinschaftssache; die Eucharistie ist das Opfer der Gemeinde. Das lag auch in der Linie des altröm. Geistes. Mit der Missionierung kam eine Änderung. Durch die fremde Kultsprache kam ein Riß zwischen dem Liturgen und der Gemeinde zustande, dann auch ein Riß zwischen Opfer und Mahl. Man „hört die Messe mit Andacht an“, kommuniziert selten und außerhalb der Messe, liest die Privatmesse ohne Gemeinde; es entsteht die Privatfrömmigkeit und Volksandacht, die Exposition

in der Messe usw. Alle diese Dinge wurzeln im Norden, in der germanischen Innerlichkeit, die durch die Lit. nicht mehr erfüllt wird. In der liturg. Bewegung, die dem entgegenarbeitet, sieht B. „etwas ganz eigenartig Tragisches“, da sie im Falle ihres Sieges die alte Lit. zerschlagen müsse. — M. E. ist die Abwendung von der Liturgie noch tiefer zu begründen. Das Früh-MA mit seiner noch ganz von der Lit. her bestimmten Frömmigkeit zeigt, daß die fremde Kultsprache (die doch auch im O. bis zu gewissem Grade besteht) nicht der Hauptgrund der Entfremdung von der Lit. ist; vielmehr liegt dieser in der in der Gotik beginnenden Individualisierung des ganzen geistigen Lebens. Das Heilmittel dagegen liegt nicht in einer Verdeutschung und damit Zerstörung der alten Lit., sondern in der neuen Normierung an ihrem Geiste, wobei die lat. Kultsprache sogar ein Mittel der Erziehung zur Ehrfurcht vor dem Heiligen sein kann. Die „Tragik“, von der B. spricht, ist also keine notwendige Erscheinung. — Im O. wurde die Lit. in der Volkssprache gefeiert, und jene Schwierigkeit, die, wie B. mit Recht sagt, die allergrößte für das Miterleben ist, die „Höhe der Gedanken“, wurde durch die Funktion des Diakons überbrückt. Auch das Tagzeitengebet ist im O. Sache der Gemeinde, wenigstens an den Hochzeiten des Kirchenjahres. — Von den beiden Grundlagen des christl. Kultes, dem synagogalen Lesedienst und der hellenist. Mysterienfeier, hat der W. immer den ersten Typ mehr gepflegt; für das Mysterium waren in der röm. Volksseele keine Anknüpfungspunkte vorhanden. Predigt und stille Messe, d. h. persönliche Erbauung, sind im W. zur relig. Nahrung des Volkes geworden. Der Protestantismus hat diese Entwicklung zur Höhe geführt und das Opfer ganz beseitigt. Im O. herrscht das Mysterium vor, die Predigt tritt mit der Zeit ganz in den Hintergrund. Das westl. „Sakrament“ ist Gnadenmittel für den einzelnen; das Mysterium des O. wird von der Gemeinde zur Ehre Gottes begangen, wobei der Priester nur Führer der Gemeinde ist. — Die bedeutungsvollen Gegenüberstellungen B.s zeigen, daß im Urchristentum vereinigte Elemente des Christentums später durch die geschichtliche Entwicklung eine einseitige Richtung genommen haben; man erkennt daran wieder die vorbildliche Stellung des alten Christentums und seiner Liturgie. [20]

Gius. Polvara, *Arte, Arte cristiana, Arte liturgica* (Milano [1932]). Kurze philosophisch-theolog. Reflexionen über die Zusammenhänge von Kunst, relig. Kunst und liturg. Kunst. Uns interessiert vor allem das Letztere. Relig. und liturg. Kunst werden gut voneinander geschieden. Hohe kultische Auffassung der eigentlich liturg. Kunst paart sich mit tiefem Verständnis für die allgemein-kulturellen Grundlagen und den Gemeinschaftscharakter derselben. Das Moment der „Schule“, die Notwendigkeit der Ablehnung eines falschen Persönlichkeitskultes sind gut gewürdigt. Praktisch sucht P. das zu verwirklichen in der von ihm gegründeten und geleiteten Scuola Beato Angelico zu Mailand, deren gemeinsames Leben und Schaffen eine der achtenswertesten Erscheinungen des jungen ital. Katholizismus ist. B. N. [21]

O. Pantalini, *Arte Sacra e Liturgia. Prontuario delle prescrizioni ecclesiastiche per l'arte applicata al culto* (Milano 1932). Kleines, ganz für den praktischen Gebrauch italienischer liturgischer Kirchenkunst bestimmtes Nachschlagebüchlein. Liturgisch-archäologisch im allg. gut fundiert, zeigt es leise Neigung zu ästhetisch wertvolleren, modernen Formen. B. N. [21 a]

Erzb. C. Gröber, *Kirche und Künstler* (Freiburg i. B. 1932). Die äußerst anregenden Betrachtungen des Freiburger Oberhirten über die Probleme, die sich aus dem „freundschaftlichen Verhältnis“ der Kunst „nicht bloß zur Religion im allgemeinen, sondern zur katholischen Kirche im besondern“ ergeben, ergreifen naturgemäß an mehr als einer richtigen Stelle auch Gelegenheit, von der Liturgie und ihren Wechselbeziehungen zur christl. Kunst zu sprechen. Denn (nach einem S. 14 zitierten Wort Beissels) „die Kunst ist geboren an den Stufen der Altäre“, und „eine völlige Trennung von Kirche und Kunst ist darum auch geradeso unchristlich wie eine Trennung von Kirche und Staat, von Kirche und Schule, von

Kirche und Kultur“ (S. 15). S. 20: Die Kirche „erhält und fördert in ihren Lehr- und Kultusgebäuden, in ihrer Liturgie und in ihren religiösen Gebräuchen den Sinn für eine überstoffliche, geistige Welt, ohne aber die Sinnenwelt selber zu verschmähen“. Es folgen dann gerade hier prächtig geformte Gedanken über die Verbundenheit von Liturgie und Kunst an sich, zunächst bei der Messe, dann auch darüber hinaus. „Die katholische Kirche besitzt in der feierlich heiligen Pracht ihres Gottesdienstes das 'Gesamtkunstwerk' seit Jahrhunderten.“ Wichtig für unseren Zusammenhang ist ferner auch S. 42: „Die Kirche... erkannte auch im materiellen Gotteshaus etwas Symbolisches, durch seinen Zweck und die liturgischen Vorgänge Geheiligt und verlieh ihm deswegen den Vorzug der Benediktion und der feierlichen Konsekration durch den Bischof.“ Besonders reich ist der Abschnitt VII *Kirche und künstlerische Stoffwelt* (S. 57 ff.), etwa über die „Idee des Gotteshauses“ (S. 59), selbst ohne die typologische Ausdeutung des MA (S. 60), dann die „Gestalten und Tatsachen“, die heiligen Zeichen und Handlungen (S. 66 ff.), „die künstlerische Bedeutung der Kirchensprache“ (S. 67). „Gewiß umschloß auch die Stoffwelt der Antike ein weites Gebiet, und doch bleibt sie um vieles hinter der christlichen zurück... Dort blieb alles nur auf den Genius des Griechenvolkes beschränkt, hier fügt und schmiegt es sich dem so vielgestaltigen Wesen aller Zeiten und Menschen an“ (S. 69). S. 80: „Schon das nt. Opfer, das der kath. Priester im Verein mit der christlichen Gemeinde darbringt, kam mit den architektonischen griechischen oder römischen Sakralformen nicht aus, sondern bedingte einen völlig veränderten Grundriß des gottesdienstlichen Gebäudes.“ Das Kap.: *Die Kirche und die Begrenzung des künstlerischen Schaffens* bringt die bemerkenswerte Versicherung (S. 86 f.), die Kirche begrenze das Kunstschaffen „nicht etwa dadurch, daß sie an den Grundgesetzen und Methoden des künstlerischen Erlebens und Schaffens rüttelt oder irgendein Schönheitsideal vor die Augen des Künstlers stellt, in das er sein Kunstwerk wie in ein Prokrustesbett einspannen muß“. Diese Versicherung ist deswegen von Bedeutung, weil zwar nicht die Kirche, aber doch kirchlich autorisierte Kreise diese Art der Begrenzung für angezeigt halten, so daß sie sogar „auf irgendeinen Stil eingeschworen“ erscheinen. S. 97 über „sakrale Kunst in engerem (röm. Choral, Mosaiken derachr. Zeit, Beurer Kunst) und weiterem Sinn. S. 98: „Wäre die kirchliche Kunst an den straffen, klassischen Charakter der Liturgie unnachgiebig gebunden, dann bestünde die große Gefahr einer Erstarrung der Kunst, einer Lahmlegung oder Ausschaltung der künstlerisch-schöpferischen Kraft und einer Beschränkung der durch die Kunst bezweckten gottesdienstlichen Erfassung auf engere liturgisch veranlagte und geschulte Kreise“ (?). Jedoch der allgemein sakrale Charakter muß zur Geltung kommen. Die Bemerkung auf S. 104: „Eine Christusstatue von Thorwaldsen oder ein Madonnenbild Hans Thomas' mag große künstlerische Werte und beachtenswerte religiöse Anklänge besitzen, sie lassen sich aber auch vom Volk, das auf diesem Gebiete über ein auffälliges Augenmaß verfügt, als Fremdkörper in einer katholischen Kirche erkennen, wie sich auch tatsächlich die katholische und außerkatholische Frömmigkeit voneinander entfernen“ birgt treffliche Urteile, wenn man auch gerade dem Volke ein zu gutes „Augenmaß“ nicht zutrauen darf, und wenn man auch eine Aufklärung über den Kernpunkt der kath. und außerkath. Frömmigkeit vermißt. S. 109 über den gesunden neuzeitlichen Gedanken des „christozentrischen“ Kirchenbaus. „An allererster Stelle steht eben im kath. Kult die Anbetung des Dreieinigen, die Verherrlichung des Unblutigen, nt. Opfer (nicht auch „das Opfer“ selbst?) und die Verehrung des im Tabernakel geborgenen 'Hochwürdigsten Gutes'... Dieachr. Kunst hat hier ohne weiteres die richtige Rangordnung gewahrt, während in späterer Zeit bis in die Gegenwart hinein die in der Allerheiligen-Litanei so schön durchgeführte Gruppierung gestört und verkehrt wurde.“ Es kann aus historischer Gerechtigkeit darauf hingewiesen werden, daß die kathol. Aufklärung sich auch schon gegen diese Zersplitterung der

Christusfrömmigkeit gewehrt hat (vgl. Jb. 9 S. 407 ff.). Freilich warnt Gr. auch hier vor dem Extrem. S. 117 wird „Ablehnung des allzu Subjektiven“ gefordert, „auch wenn es hohe Kunstwerte besitzt“.

A. M. [22

Aemiliana Löhr OSB, *Das Symbol im christlichen Sinne und seine künstlerische Verwendung* (Die christl. Kunst 28 [1932] 166—183). Nach einem geschichtl. Überblick, der den Unterschied zwischen dem antiken Gegenstandssymbol und dem rationalistisch deutbaren Symbol des späten MA und der Neuzeit herausstellt, wird die Verwendung des ersteren im Kult und in der sakralen Kunst behandelt. Im Hauptteil beschäftigt sich der Aufsatz eingehend mit den künstlerischen Arbeiten der Frauenabtei v. Hl. Kreuz (Herstelle) auf den Gebieten der Malerei, Kunstschrift, Illustration, Paramentik und Porzellanmalerei, die sich in den zahlreichen Bildbeilagen als sehr beachtenswerte Versuche christlicher Symbolkunst erweisen. [23

Joh. Korzonkiewicz †, *Aus der Hochburg der liturg. Bewegung* (Myst. Christi 3 [1931/32] 312—319). Bespr. des Jb. f. Lit.-Wiss. 10. Speziell behandelt K. die Kontroverse zwischen: Casel, Jungmann und Murböck. Der Artikel fand eine scharfe Kritik vor allem in dem Lager derjenigen, die im Autor einen Gegner der Kongregationsandachten sahen.

M. K. [24

M. Pfiögler, *Die pädagogische Situation. Gedanken zur gegenwärtigen Lage religiöser Erziehung* (Innsbruck 1932). Ders., *Heilige Bildung. Gedanken über Wesen und Weg christlicher Vollendung* (Bücher der Geisteserneuerung hg. v. V. Redlich OSB, Bd. 5 [Salzburg 1933]). Diese beiden Bücher müssen hier erwähnt werden, weil sie in tiefgründiger Weise auf das christl. Mysterium als das letzte Fundament jeder Erziehung hinweisen. Das 1. Buch in mehr negativer Weise, indem es die geistesgeschichtl. Lage und die Mängel der heutigen religiösen Entwicklung aufhellte, das 2. positiv, indem es die Grundlagen hl. Bildung aufweist. „Soll der kath. Mensch das *Wagnis einer Weltgestaltung* heute auf sich nehmen, dann kann er das nur, wenn er *eintaucht bis auf den Quellgrund übernatürlicher Kraft*, wenn er lebt aus dem sakramentalen Mysterium seiner Kirche. Nicht ein Katholikentum, das in Vereinszimmern vor der Welt bewahrt wird, wird die Führung ergreifen, nur ein solches, das im Abendmahlssaal die Führung Gottes erwartet, wird dann hinausgehen, um das Angesicht der Erde zu erneuern“ (P. S. 24 f.). „Die jungen Menschen leben vor allem aus der Gewißheit, daß es heute nicht so sehr darauf ankommt, das Heilige zu *beweisen*, sondern die Kraft und Fülle des Mysteriums zu *leben* und aus der Kraft und Fülle dieses Lebens sich und die Welt zu gestalten“ (ebd. 44). Worin wird dieses Leben gefunden? „Das religiöse Leben ist Leben aus der Gnade. Die ist zwar vielgestaltig bei den einzelnen, aber sie ist in sich *eine*. *Gnade ist Teilnahme am übernatürlichen Leben*... am Leben des geheimnisvollen Lebens Christi, der Kirche. Dieses Lebens werden wir teilhaftig durch die Taufe, und dieses Leben wird durch die übrigen Sakramente geschützt und genährt... Eigentlich hätte der Erzieher keine andre Aufgabe als dieses keimartig eingesenkte göttl. Leben zur Entfaltung und zur Reife zu bringen (1. Jo. 3, 9), die Teilnahme am Leben des mystisch fortlebenden Christus in lebensgesetzlicher Bindung mit Christus zu erhalten.“ Dieses Leben des fortlebenden Christus spielt sich ab „im *sakramentalen Leben* der Kirche, die sein Leib ist, im heiligen *Opfer*, das immer wieder eine mystische Vergegenwärtigung seines Lebens, Leidens, seiner Auferstehung und Himmelfahrt ist (Kanon), im *Kirchenjahr*, in dem wir uns nicht nur geschichtlich an das Leben Christi erinnern, sondern vor allem das Leben Christi mit allen Erschütterungen, Freuden und allem Jubel aufs neue durchleben“ (ebd. 106 f.). „Wir müssen wissen, daß der Rationalismus abgehaust hat, der ungläubige und der gläubige. Das ist uns noch immer nicht ganz zum Bewußtsein gekommen. Wir wollen immer noch beweisen und widerlegen, die hellsten unter den Menschen von heute haben beides satt... Hier liegt die (noch lange nicht erfaßte) Bedeutung dessen, was wir liturgische Bewegung nennen. Gott

hat sie aufgerufen. Sie ist innerkirchlich gesehen das Zeitnaheste und Zeitnotwendigste der vom Pneuma Christi beunruhigten Kirche der Gegenwart. Sie ist eines der Kriterien, aus denen wir erkennen können, ob wir Priester die Stunde erfassen. Organisation und Kampf, solange ein notwendiges Übel, als das Übel organisierten Angriffs auf die Kirche vorhanden ist, sind die Seelsorgemethoden von gestern. Die sakramentale Seele der Kirche muß heute ihre Liebe zeigen und ihre Macht“ (ebd. 209 f.). Diese, in dem 1. Bd. nur gelegentlich angedeuteten Gedanken, die ganz auf der von unserem Jahrbuch vertretenen Mysterienlehre aufbauen, werden in dem 2. Bd. ausführlich dargelegt. Er geht aus von dem Begriff des Lebens. „Bildung kann nur an lebendigen Dingen geschehen. Und da kann Bildung nichts anderes wollen und tun, als das Urbild des lebendigen Wesens selbst zur gottgesetzten Vollendung zu bringen“ (H. B. 58). Heilige Bildung „ist die Vollendung des in uns gesenkten göttlichen Lebens bis zum Vollalter Christi. Ist Ausbildung des göttlichen Lebens in uns. Es ist Ausgestaltung und Vollendung des heiligen Lebens durch den Heiligen Geist“ (ebd. 76). Die Hauptsache ist die Pflege eben dieses göttl. Lebens, nicht die der Tugenden; man darf dieses Leben nicht mit einem natürlich-religiös-sittlichen Leben verwechseln. Die heiligmachende Gnade ist nicht bloß eine Berechtigung auf die ewige Seligkeit, und die Sakramente sind nicht bloß ein Mittel zur sittlichen Vollendung neben Partikularexamen, Tugendübung usw. Die wichtigste Sorge muß vielmehr sein, das heilige Leben zu nähren und zur Reife zu bringen, das alles freilich in harmonischer Verbindung mit der sittlichen Vollendung. „Leben, auch das heilige Leben, wächst eben nicht systematisch, sondern organisch, das heißt immer als ein Ganzes“ (ebd. 89). S. 91—107 wird alsdann das Kirchenjahr als das in den Ablauf eines Jahres eingegliederte Leben des fortlebenden Christus dargelegt. „Dieses heilige Jahr mit seinen Festen ist nicht bloß ein Erinnern an die Geschehnisse, die seit eintausendneunhundert Jahren geschichtlich sind, nein, der fortlebende Christus lebt sein Leben in sakramentaler Gegenwart weiter und immer wieder, und wer leben will in Christus, muß dieses Leben Christi mitleben“ (ebd. 91). Die heilige Bildung geht aus von der Überzeugung, daß der Christ durch die Taufe ein Heiliger geworden ist, und daß dies heilige Leben durch die Sakramente genährt und vollendet wird (ebd. 114 ff.). Nicht ganz klar scheint mir die Darlegung des Vf. S. 133 ff., wonach der fortlebende Christus das heilige Leben in dieser Zeit fortführen soll in einem dreifachen geheimnisvollen Leben: im Mysterium der Sakramente, im Mysterium der hl. Messe und im Mysterium des Kirchenjahres. Tatsächlich handelt es sich doch hier um das eine Christusmysterium, und wir dürfen die hl. Messe nicht von den Sakramenten trennen, wie wir auch im Kirchenjahr nur eine Entfaltung des Christusmysteriums sehen. Auch die Darlegung S. 136 über den Inhalt des Meßmysteriums bedürfte einer Klärung. Aber im ganzen stellen diese beiden Bücher eine außerordentlich wertvolle neue Begründung der Pädagogik aus dem Geiste des Mysteriums dar. [25]

L. Schmedding, Liturgie und Unterricht. Erziehung zum Mitleben des Kirchenjahres in der Schule (Bibel u. Liturgie 7. Jahrg. [1932] Nr. 5, 6/7, 8, 9, 11, 12, 16, 18/19, 20/21, 22/23). Vf. liefert einen sehr dankenswerten Beitrag zur Frage der liturg. Erziehung. Viel zu lange ist diese wichtige, um nicht zu sagen wichtigste Seite des Religionsunterrichtes von den Methodikern vernachlässigt worden. Erst mußten die mageren Ergebnisse der bisherigen Methode religiöser Belehrung ihnen die Augen dafür öffnen, daß religiöses Wissen noch lange nicht religiöses Leben weckt. Ob sich diese neu gewonnene Erkenntnis nun wohl auch auf die Neugestaltung des Einheitskatechismus auswirkt? Das Primäre in der Kirche ist der Kult. Das Dogma ist nur der sprachlich formulierte Ausdruck dessen, was in der Kirche lebt und praktiziert wird. Dogma ist die reife Frucht nachfolgender Reflexion. Es ist unbegreiflich, wie man diese Fundamentaltatsache bei der religiösen Bildung des Kindes im Religionsunterricht so lange übersehen konnte. — Schm.

weist eingangs umfassend und überzeugend nach, daß relig. Leben sich nur formt durch sinnvolle Anteilnahme an der Liturgie und daß nur in Verbindung mit ihr die relig. Wahrheiten im Religionsunterrichte gewonnen werden können nach dem Maße der zunehmenden geistigen Reife. Darum oberster Grundsatz und erste Vorbedingung für die Anleitung zum Mitleben des Kirchenjahres: Die Liturgie des Kirchenjahres, wie sie im täglichen Meßopfer konzentriert ist, ist im Rahmen des Schulgottesdienstes entsprechend zu feiern! Eine Fülle von Schwierigkeiten stellen sich der Erfüllung dieser Forderung entgegen. Schm. weiß darum. Die Art und Weise, in der er sie behebt, die Wege, die er zur würdigen Gestaltung des Schulgottesdienstes weist, ver raten den erfahrenen Praktiker, dessen Führung man sich gern anvertraut. Aus der Feier des hl. Opfers erwächst die unterrichtliche Einführung in die kleinste Einheit des Kirchenjahres, in den liturg. Tag. In vorbildlicher Weise zeigt Vf. die Wege zur Eroberung des liturg. Gehaltes eines Tages. Es ist im Rahmen dieser Besprechung leider unmöglich, die Fülle wertvollster Anregungen auch nur kurz zu streifen, die er für den Unterricht über dieses Thema auf den einzelnen Stufen bietet. In gleich gründlicher Weise erläutert er dann die unterrichtliche Behandlung der „heiligen Woche“. Jeder Satz zeigt, daß diese Einführung ins Kirchenjahr die Frucht lang-jähriger Praxis ist. Wie lebendig und lebenweckend würde doch unser Religionsunterricht, wenn der hier aufgezeigte Weg von allen beschritten würde! Wir sind gespannt auf die Fortsetzung dieser Artikelreihe. L. Jg. [26

A. Lewosz, *Beginnen wir bei der Jugend!* (Myst. Christi 3 [1931/32] 272—277). Programmatische Studie über das Problem der Entfaltung des liturg. Lebens bei der Jugend. Man muß zuerst die Hindernisse entfernen oder meistern. Zu diesen Hindernissen gehören: die schwere äußere Form der Liturgie — das Latein, der Gregorian. Choral und der Inhalt der liturg. Formeln. Wenn wir aber bei der Jugend beginnen, werden wir die Hindernisse entfernen. Lernen wir also langsam und zu liturg. Zwecken Latein. Beginnen wir damit bei den Jüngsten; nicht in speziellen Stunden. Das können wir — natürlich systematisch — ganz gut in unseren Religionsstunden durchführen. Dasselbe gilt vom Gregor. Gesang. Hier sind aber noch größere Schwierigkeiten zu überwinden. Es mangelt an entsprechenden Lehrern und an Stunden in unseren Schulplänen. Vf. schlägt vor, auf den Versammlungen der Ministrantenzirkel, auf den Kongregationsversammlungen usw. den Gesang zu lehren. Die Schwierigkeiten, die mit dem Inhalt verbunden sind, kann man überwinden, wenn sich der Liturgieunterricht (und der Religionsunterricht i. a.) nicht nur auf die Schulstunden und das Lehrbuch beschränkt, sondern wenn man ihn ins Praktische hinüberleitet. M. K. [27

Max Mayer, *Die Psychologie und Pädagogik des Vorsatzes* (Heft 8/9 der Religionspädagog. Zeitfragen N. F. hg. von Göttler und Dubowy. München 1932). M. sucht dem Phänomen des Vorsatzes näherzukommen auf dem Wege der Selbstbeobachtung, der Experimentalpsychologie und der Phänomenologie unter Benutzung des pädagog., eth. und relig. Schrifttums, das er am Schluß zusammengestellt hat. Er unternimmt zunächst die schwierige Aufgabe einer klaren Sonderung der Begriffe Absicht, Vorsatz und Entschluß, untersucht sodann den Vorsatzakt, die Vorsatzdisposition und die Vorsatzhandlung, über deren psycholog. Wert er sich bes. verbreitet, geht weiter über zur Darlegung der psycholog. Voraussetzungen für erfolgreiche Vorsätze und kommt schließlich zur Pädagogik des Vorsatzes, wobei er im einzelnen die Rolle des Vorsatzes im Leben des sich entwickelnden Menschen, die Notwendigkeit von Vorsätzen im Gang der Erziehung und die pädagog. Vorsatztechnik behandelt. — Die etwas trockene Arbeit verdient eine Verlebendigung und Erweiterung, so daß sie für die Pädagogik unmittelbar verwertbar wäre. Uns interessieren hier bes. die Ausführungen über die Wert- und Motivpflege, über die Rolle des Gemeinschaftslebens bei der Weckung der Bedürfnisse und allgemeinen Willensziele und über die Wirkung der Handlung („Sekundärfunktion“ der Handlung), weil

sie direkt in die liturg. Pädagogik einmünden. So schreibt M. S. 54: „So erschließt sich z. B. der Bildungswert der Sitten und Kulthandlungen in seinem Umfang und in seiner Tiefe nur dem, der nicht bloß Zuschauer, sondern Handelnder, nicht bloß Betrachter, sondern Träger des Gebärdenablaufs ist.“ Noch manche andere Ausführungen rechtfertigen eine liturg. Erziehung. L. Schm. [28]

G. Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten* (Düsseldorf 1932). Der bekannte Würzburger Religionsphilosoph und -psychologe veröffentlicht hier 202 Protokolle von (93) Schülern und (109) Schülerinnen der oberen Klassen verschiedener höherer Lehranstalten einer großen Stadt Westdeutschlands, die er im Sept. 1930 gesammelt hat. Sie sind keine experimentelle Untersuchung im engeren Sinn, sondern er wollte nur das bejahende oder verneinende Echo der Katechese aus dem Einzelnen heraushören, wie es im Untertitel des Buches angegeben ist. Die Protokolle enthalten die Antworten auf folgende Fragen: 1. Für welche Glaubenslehre der kath. Kirche haben Sie eine besondere Vorliebe? Warum? 2. Bei welchen Glaubenslehren der kath. Kirche fällt Ihnen das Glaubensmüssen besonders schwer? Warum? 3. Welche Glaubenswahrheit übt den größten Einfluß auf Ihr Leben aus? — Vf. sichtet dann die Protokolle mit größter Sorgfalt und wertet sie für seine Zwecke wissenschaftlich aus. Uns interessiert, daß das Glaubensleben dieser Versuchspersonen nicht aus den letzten Tiefen gespeist erscheint. Das Mysterium kennt man nur im intellektualistischen Sinn. Vom Taufbewußtsein keine Spur, und doch ist die Taufe das „erste und notwendigste Sakrament“. Beichte und Kommunion erscheinen als rein individualistische Akte. Der Opfergedanke der Messe wird nicht erwähnt. Die Kirche spielt als corpus Christi mysticum keine Rolle. Daß die Glaubenswahrheiten in der Liturgie der Kirche, besonders des Kirchenjahres, lebendig sind, tritt nirgends hervor. Der Glaube dieser Jugend steht ganz in sich, isoliert vom „Mysterium“. Die Protokolle zeigen, wie weit wir noch von einer wesenhaft katholischen Glaubenshaltung entfernt sind. L. Schm. [29]

Jos. Hainz, *Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten* (Düsseldorf 1932). Es ist für das geistige Leben der Gegenwart gewiß kein gutes Zeichen, daß pädagogische, psychologische und methodische Fragen im Vordergrund stehen und die metaphysischen vielfach zurückdrängen und verdunkeln. Psycholog. Untersuchungen wie die vorliegende können niemals den Inhalt dessen bestimmen, was zu tun ist, sie zeigen wohl die geistige Situation der gegenwärtigen Jugend, hier speziell der weiblichen, studierenden Jugend in der Reifezeit, stellen wichtige pädagog. Aufgaben und rufen zu ernster Gewissensforschung auf. Darin liegt auch der Wert dieser Arbeit. H. veröffentlicht hier interessante, meist ausführliche Berichte von 130 ehemaligen Schülerinnen über ihr religiöses Leben, ihre religiöse Erziehung und ihren Religionsunterricht, der 10—25 Jahre zurückliegt, verarbeitet dieses Material mit Hilfe der psychol. Methode systematisch und weist nach, wie das relig. Leben bedingt ist durch die Reifezeit, durch die frauliche Eigenart und vor allem durch die Verschiedenartigkeit der Typen, wobei er den energetischen, romantischen, naiven, depressiven, sympathischen, oppositionellen, erotischen, intellektuellen Typ und den Typ der Spätreifen unterscheidet. Uns interessiert zunächst, daß die Liturgie in den Berichten eine große Rolle spielt, die H. nicht genügend herausgearbeitet hat. Im einzelnen zeigen die Bekenntnisse in dieser Hinsicht, daß das Leben aus der Liturgie der Kirche der religiösen Entwicklung außerordentlich zustatten kommt, daß es bald aus den Schwierigkeiten herausführt und dem inneren Leben eine starke Gesundheit verleiht. Mit Recht schreibt Fr. 55: „Mit der Liturgie und ihrer Betrachtung ergibt sich aber gleich eine andere Lösung der religiösen Probleme.“ Eine Einführung in die Liturgie erhielten

die Schülerinnen aber fast nie durch die Schule, durch den Religionsunterricht, sondern fast immer von anderswoher, meist durch die kath. Jugendbewegung. Die Berichte durchzieht ein großer Klagegesang über diesen Mangel des Religionsunterrichtes. Darum die oft gestellte Forderung, die Fr. 55 gut formuliert: „Darum scheint mir liturgisches Leben unbedingt in die Schule zu gehören.“ Wenn das Buch von H. auf diesem Gebiete aufweckend wirken würde, hätte es gewiß seine Mission erfüllt. Es wäre reizvoll, die Bekenntnisse unter dem Gesichtspunkt der Liturgie im einzelnen zu bearbeiten. L. Schm. [30]

K. Peil, *Konkrete Mädchenpädagogik. Versuch der wissenschaftlichen Erfassung des pädagogischen Aktes* (Honnaf a. Rh. 1932). An diesem Buch sollte kein Pädagoge vorübergehen. Es überbrückt die zwischen pädagog. Theorie und Praxis so oft bestehende Kluft durch eine neue, grundsätzlich von der Praxis und ihren Erkenntnissen ausgehende wissenschaftl. Methode. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht der pädagogische Akt, d. h. „jener lebendige Vorgang zwischen Erzieher und Zögling, in dem Erziehung wirklich geschieht“. R. Guardini hat mit seinem viel zu wenig beachteten Buch *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen* bei diesem Werk Pate gestanden, worauf S. Behn in der Einführung zu diesem Werk nachdrücklich hinweist. Sehr richtig und beachtlich ist, was P. sagt über Schulgottesdienst, Sakramentenempfang, Gebet. Er bietet zwar keine Religionspädagogik, weist aber Wege, wie man zu einer wesenhaft relig. Religionspädagogik kommen könnte. Daß er sich hier ganz konkret die Mädchenpädagogik vorgenommen hat, entspricht einmal seiner Praxis, dann aber auch der Tendenz seiner Arbeitsmethode, die offen und unverrückt auf die unwiederholbaren Ereignisse des immer einmaligen Lebens blickt. P.s Buch verdient eingehendes Studium und gründliche Auseinandersetzung. L. Schm. [31]

O. Karrer, *Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt*. 224 S. Text und 15 Kupfertiefdruckbilder (München). In seiner feinen, lebendigen Art behandelt Vf. in diesem Büchlein, das aus Vorträgen in Zürich und Luzern erwachsen ist, alle Fragen, welche die Frauenwelt heute berühren. Im 1. Teil zeigt er den „Weg der Frau in der Ehe“, im 2. befaßt er sich mit der „Tragik“ und ihrer „Überwindung“ bei den „Ehelosen“. Das Buch ist allgemein verständlich und geht keiner Frage aus dem Weg. In meisterhafter Weise bietet es oft Lösungen, auf die viele gewartet haben. Es ist eine wertvolle Ergänzung zur Eheenzyklika, die oft zitiert wird. Wir wünschen das Buch in die Hand der Frauen wie der Männer, besonders auch der Seelsorger, Beichtväter, Erzieher. Wir vermissen an dem Buch, daß Vf. das Frauenideal der Liturgie, das sich vor allem am Begriff der Ecclesia offenbart, seinen Betrachtungen nicht genügend zugrundegelegt hat. Sicher würde von hier aus dem Werke eine noch größere Einheit und Geschlossenheit, Vertiefung und Fruchtbarkeit zuteil werden können. L. Schm. [32]

G. Götzl, *Kindergottesdienst* (Katechet. Blätter 32 [1931] 142—151) verlangt nicht Schulgottesdienst, sondern Kindergottesdienst, der als organisatorische Gegebenheit psychologisch-pädagogisch einheitlich ausgewertet werden muß. Voraussetzung ist gediegener Meßunterricht und werterfüllte Meßopfererziehung. „Bisher ist die intellektuelle Seite zu sehr gepflegt worden, inzwischen hat die liturg. Bewegung ein so großes Interesse am Meßopfer geweckt, daß auf pädagogisch-katechetischen Veranstaltungen dieser Gegenstand kaum unberücksichtigt bleibt. Ein erfreulicher Fortschritt.“ Praktische Vorschläge für Gestaltung des Kindergottesd. „Der Inhalt dessen, was gebetet und gesungen wird, kann nichts anderes sein als die hl. Messe selber; etwas anderes hat in der Kindermesse nicht Platz.“ Kindermessebücher; Choralungen der Kinder. J. P. [33]

Alt. Våth S. J., *Das Bild der Weltkirche* (Hannover 1932). Das Werk befaßt sich mit der Akkommodation und dem Europäismus in der Missionsgeschichte. Im I. Teil bringt es einen geschichtl. Überblick, im II. (systemat.) stellt es, nach Klärung

der Begriffe, die Richt- und Grenzlinien auf und ihre Anwendung auf die Völker der verschiedenen Kulturen. Es wird gezeigt, warum die Kirche in aller Welt abendländ. Gepräge trägt und daß sich dieses Bild wohl nicht mehr wesentlich ändern wird, wenn es auch noch heimische Sonderzüge des betreffenden Volkes aufweisen kann. Wir greifen das Liturgiegeschichtliche heraus. Übereinstimmend mit der in der urchristl. Mission geübten Akkommodation erhielten die verschiedenen Kulturvölker ihre eigene Liturgie und Liturgiesprache. Anders verhielt es sich bei den german. Völkern, denen das Christentum bereits im weit überlegenen griech.-röm. Kulturgewand gegenübertrat. Doch war für Anpassung noch Platz. Der Brief Gregors I. an Bisch. Augustinus in England weist diesen Weg, und die Missionsmethode des hl. Bonifatius bezeugt es für Deutschland. Kultsprache wurde selbstverständlich die lateinische. Eine einzige Ausnahme in dieser Zeit ist die slav. Kultsprache, die, von Kyrill und Methodius eingeführt, von Rom geduldet wurde. Da diese Mission in der byzant. Kirche ihren Ursprung hat, ist diese Ausnahme leicht verständlich. Das Hoch-MA mit seiner überragenden Religions- und Kulturgemeinschaft war nicht akkommodationsfreundlich; auch in der Missionsmethode herrschte mehr Kreuzzugsgeist. Das kam auch in der Schismatikermision dieser Zeit zum Ausdruck, wo man allgemein zu wenig auf den einheimischen Ritus Rücksicht nahm. Von dem bedeutendsten Tatarenmissionar jener Zeit, Johannes von Monte Corvino, wissen wir, daß er die Messe nach röm. Ritus in der Landessprache gelesen hat. Das Entdeckungszeitalter brachte den unterworfenen Völkern das Christentum in europ. Gewande; so erhielt Indien portug. Kirchenstil, Feste, Prozessionen; geringe Zugeständnisse wurden gemacht; so erlaubte man den Indianern z. B. ihre Tänze bei kirchl. Umzügen. Wo man einheimischen Ritus bei Schismatikern vorfand, wurde er i. a. beibehalten, so in Äthiopien, wenn man auch später vorübergehend den röm. Ritus in äthiop. Sprache einführte; den Thomaschristen beließ man ihren von Irrtümern gereinigten syr. Ritus. Die Akkommodationsmethode des 17. und 18. Jh., besonders in Indien und China, erstreckte sich auch auf den Ritus. So wurden für diese Völker anstößige Zeremonien bei Spendung der Taufe ausgelassen (Berührung mit Speichel, Anhauchen), was später jedoch von Rom wieder verboten wurde. P. de Nobili hat geplant, Sanskrit als lit. Sprache einzuführen, wie für China das Chinesische. Paul V. gestattete es für China; doch bevor es recht zur Ausführung kam mangels der nötigen Vorarbeiten, hatte Rom seine Stellungnahme geändert. Den Karmelitern in Persien wurde die Messe des lat. Ritus in arab. und später auch in armen. Sprache gestattet. Mit größeren Anpassungen in Ritus und Kultsprache ist in unserer Zeit wohl nicht mehr zu rechnen, zumal im Zeitalter des Weltverkehrs Fremdes leichter angenommen wird und Gegensätze schneller überbrückt werden

R. E. [34]

Joh. Aufhauser, *Umweltsbeeinflussung der christlichen Mission* (München 1932). Das Buch, das der Redaktion nicht eingesandt wurde, behandelt die Frage der Anpassung des Christentums an die umgebende Kulturwelt. Besonders beachtenswert vom liturgiewiss. Standpunkt aus ist das Kap. über die Verchristlichung heidnisch-german. Feste.

R. E. [35]

II. Biographien; Bibliographien.

[**W.H.Frere**], *Frank Edward Brightman 1856—1932* (Journ. Theol. Stud. 33 [1931/32] 337—339). Nachruf auf den am 31. III. 1932 verstorbenen Herausgeber der *Liturgies, Eastern and Western* I (1896), deren II. Bd. nie erschienen ist, was sich aus der Schwierigkeit der lat. Liturgieforschung und der Eigenart Br.s erklärt, der nur wenig herausgab. 1915 erschienen 2 Bände *English Rite*, die der Revision des *Prayer Book* dienten. Br. war auch Mitherausgeber des *Journal of Theol. Studies*. Seine wenigen Beiträge lassen sich aus dem 1932 erschienenen *Index* zu den ersten 30 Bänden des J. Th. St. (1899—1929) leicht heraussuchen. — Ebd. 339 f.

weist J. F. Bethune-Baker auf den Nachruf von G. A. Cooke im Oxford Magazine, 5. V. 1932, und von H. N. Bate im Oxford Diocesan Magazine, Juni 1932, hin und sammelt Br.s liturgiegeschichtliche Aufsätze. [36]

Ad. Rücker, *Anton Baumstark zum 60. Geburtstag* (S.-A. aus „Litterae orientales“ Heft 52, Juli 1932, 11 S.) gibt einen Überblick (nicht vollständige Bibliographie) über die literarische Tätigkeit des am 4. VIII. 1872 geb. Gelehrten, der auch die liturgiewissenschaftlichen Arbeiten gebührend hervorhebt, die z. T. in unserm Jb. erschienen oder besprochen sind. [37]

D. Zähringer OSB, *Liturgik*. Heß-Fachkataloge für kath. Literatur Heft 2 (Basel 1933). Der in erster Linie praktischen Zwecken dienende Fachkatalog gibt in 6 Abteilungen: Texte; Erklärung; Raum, Kleidung, Geräte; Geschichte; Liturg. Gesang; Verschiedenes, eine gute Übersicht über die neuere liturg. Literatur mit eingestreuten kurzen Besprechungen. [38]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

P. Parsch, *Laienrituale. Das Buch des Lebens* (Klosterneuburg 1932). Enthält u. a. die Übersetzung der Riten der Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Ehe, ferner Muttersegen, Tischgebete, Sterbehilfe, Totenfeier usw., kurz all jene Texte, die für das Leben des Christen von Lebensbedeutung sind. Sehr geeignet, ein Familienbuch zu werden. Widmungen können auf Gedenkblättern eingetragen werden. [39]

Das große Volksmeßbuch für alle Tage des Kirchenjahres. Das vollständige römische Meßbuch in deutscher Übersetzung mit Einführungen und Erläuterungen hg. von der Abtei Maria Laach (Einsiedeln o. J. [1932]. U. Bomm OSB hat mit dieser Vollaussgabe des Röm. Meßbuchs, das aber nur die Übersetzung enthält, seine früheren, unvollständigen Ausgaben glücklich ergänzt. Die Übersetzungen und Erläuterungen machen dieses Werk zur vorläufig besten deutschen Ausgabe. Wenn die sprachlich und sachlich gute Übertragung der Texte noch weiter vervollkommen wird, was an manchen Stellen noch möglich ist, so möchte man als Abschluß des ganzen Werkes eine lateinisch-deutsche Bearbeitung wünschen. Zum erstenmal versuchen auch die Einschaltbilder der Benediktinerinnen von Herstelle dem Meßbuch einen Schmuck zu geben, der wirklich aus dem Geiste der Liturgie hervorgeht und wieder zu ihm führt. Trefflich zeigt z. B. das Bild vor dem *Proprium missarum de Sanctis*, daß in den Heiligen vielmehr die Mutter Kirche sich offenbart und verehrt wird. [40]

R. M., *Pierwszy mszał łacinsko-polski dla wiernych* (Das erste polnisch-lateinische Meßbuch für die Gläubigen (Myst. Chr. 3 [1931/32] 171—174). Bis zum J. 1931 hatte Polen etwa 7 verschiedene Ausgaben des röm. Meßbuches für Gläubige; aber es gab keins mit ganz lat. Text und Übersetzung. 1932 erschien eine poln. Übers. des Meßbuches mit Erklärungen von D. G. Lefebvre OSB. Der obige Artikel ist eine begründende Einleitung dazu. Vgl. die Kritik von Erzb. P. Mańkowski († 8. IV. 1933) (ebd. 356—363), wo auch einige Fehler aufgewiesen wurden, wie z. B.: daß dem polnisch-lat. Missale außer den Vespren für Sonn- und Feiertage I. und II. Klasse eine ganze Reihe privater und Volksandachten hinzugefügt worden sind wie: Rosenkranzandacht, Kreuzweg, Inthronisation des Hl. Herzens Jesu, sehr viele poln. Kirchenlieder. Deshalb wuchs das Meßbuch wie das Rituale auf 2200 S. an, und die Messen haben zu viel Verweise, da weder der Introitus noch die Epistel sich an ihrer eignen Stelle befinden. Die Art der Zusammenstellung des Meßbuches wurde geändert. Die Übers. der Kollekten war auch ungenau. M. K. [41]

Przystąpię do Ołtarza Bożego (Tretet hin zum Altare Gottes). 3 Meßandachten (Cieszyn [Teschen] 1932). Ein Auszug aus dem Gebetbuch *Chwalcie Pana* (Lobet den Herrn). Auf dem Kartonumschlag führt es den Titel *Nabożeństwo mszalne*

(Meßandacht); das kann auch heißen, man solle während der Messe alles andere machen, nur keine Meßgebete verrichten! Diese Meßandacht besteht aus 3 Teilen: 1. die feststehenden Gebete aus dem *Ordo Missae* lat.-poln., so wie sie das Meßbuch angibt, aber verbunden mit ihnen die veränderlichen Gebete nach dem Formular des Dreifaltigkeitsfestes. Aber die Worte des Introitus sind nur eine Umarbeitung von Tob. 12, 6 und fehlen im Original. Das AT besaß doch noch nicht die Offenbarung der Trinität. *Gratias agimus tibi* = „hold Ci składamy“ (wir bringen dir unsre Huldigung dar) und vor der Präfation *gratias agamus Domino* = „składajmy hold Panu“ (wir wollen dem Herrn unsre Huldigung darbringen); im Kanon: *tibi gratias agens* = „hold Ci składajac (unter Huldigung), eine neue Übertragung des bekannten Ausdruckes *gratias agere*. Jetzt übersetzt es Tomanek, der Autor, nach dem, was er einmal im Myst. Christi 2 (1930/31) 38—41 schrieb. Entspricht diese Übersetzung auch dem, was die Schreiber des NT und die Patristik unter *gratias agere* verstanden? Ausführungen und Übersetzung sind dem Werke Stephans: *Der Priester am Altare, Übers. und Erklärung des röm. Meßbuches* (Markliss 1923) S. XXXIX und S. 17—18 entnommen, wo *gratias agimus tibi* usw. so übersetzt ist. Aber z. B. W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.* (1928) gibt unter dem Stichwort *εὐχαριστεῖν* nicht eine einzige Bedeutung „Huldigung“ an, und seine Ausführungen stützen sich auf Schermanns Arbeit *Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν* im „Philologus“ 69 (1910) 375 ff. Die beiden übrigen Andachten sind selbstverfaßte Gebete. M. K. [42]

Enchiridion patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journel SJ. 8. u. 9. Aufl. (Freiburg i. Br. [1932]). Das bewährte Werk erscheint hier mit einigen Verbesserungen. Eine neue Bearbeitung bereitet der Vf. vor. [43]

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod a Cl. Bannwart denuo compositum iteratis curis edidit J. B. Umberg* SJ. 18.—20. Aufl. (Freiburg i. Br. [1932]). Die neue Aufl. bringt manche neue Texte, setzt andere aus dem Anhang in die Reihe ein, verwendet den Sperrdruck in objektiverer Weise. [43 a]

Kempfs *Handbuch der Liturgik „In Gottes Tempel“*. Unter Mitwirkung von Subregens Peter Brummer neu bearbeitet von Prof. Karl Faustmann (Paderborn 1933). In der Einleitung zur 15. Aufl. schreibt der vom † Kempf beauftragte Hg.: „Diese Liturgik ist nicht nur als Lernbuch gedacht, sondern auch als Lese- und Nachschlagebuch für weitere Kreise.“ Mit dieser Zweckbestimmung ist das Buch schon gerichtet. Glaubt man im Ernst, daß unsere lebendige Jugend beglückt ist, wenn man ihr ein *Handbuch der Liturgik* in die Hand gibt? Dieses Buch setzt als Ziel des Unterrichtes trockene Wissensvermittlung voraus, reine Gedächtnisbelastung. Wissen darf nie Selbstzweck sein, muß immer im Dienste wahrer Bildung, echten Lebens stehen. Dieser Forderung genügt dieses Buch in keiner Weise. Was soll die Jugend mit dieser Überfülle von Angaben aus der Liturgie, der Geschichte und der Kunst? Es fehlt der lebendige Sinnzusammenhang, die leitende Idee, welche die verwirrende Fülle der Einzeltatsachen auswählt und ordnet. Die leitende Idee kann hier nur sein das Mysterium. Der Herausgeber spricht in der Einleitung von den „Fortschritten auf liturgischem Forschungsgebiet“; es scheint, daß ihm die wichtigsten „Fortschritte“ bis jetzt entgangen sind.

Das Buch hat die übliche und üble dreigeteilte Gliederung. I. Abschnitt: Von den heiligen Orten. II. Abschnitt: Von den heiligen Zeiten. III. Abschnitt: Von den heiligen Handlungen. Dann folgt ein Anhang (über „Altdeutsche Taufnamen“; „Das Kirchenjahr — zwei Festspiele aus Klosterneuburger Liturgiekalender“; „Bau und Schmückung der Kirchen“; Aufbau der hl. Messe“; „Skizze der einzelnen Baustile“; „Altäre“; „Sachverzeichnis“).

Man sollte sich von dieser rein mechanischen, willkürlichen Aufteilung des Stoffes doch endlich frei machen! Diese Äußerlichkeit läßt von vornherein keine Lebendigkeit aufkommen. Der Aufbau des Buches hätte nicht mit der Kirche als Gotteshaus, sondern mit der Kirche als dem hier auf Erden fortlebenden Christus erfolgen müssen, die das Erlösungswerk durch die Jahrhunderte fortsetzt. Wie geschieht diese Mitteilung der Erlösung, des göttlichen Lebens? Da stehen die Schüler sofort am Tor zur heiligen Liturgie. Das heilige Opfer — die *repraesentatio* des *opus redemptionis*, ist das Herzstück der Liturgie. Von hier aus dann zu den Sakramenten, deren Zusammenhang mit dem Opfer klar herausgearbeitet werden muß. Es folgen die Sakramentalien, deren Sinnbeziehung zur hl. Kirche in diesem Buch gar nicht erkannt ist. Die Fülle des Opfermysteriums entfaltet sich im Kirchenjahr, dessen Bedeutung gegenüber dem Heiligenkalender nicht genug hervorgehoben ist. Vom Meßopfer aus hätte auch der Kultraum erschlossen werden müssen. Eine scharfe Zäsur hätte gemacht werden müssen zwischen kirchlicher Liturgie und Volksfrömmigkeit.

Nur so können die Schüler zum Mitleben mit der hl. Kirche erzogen werden; nur so wird der Sinn für die Eigenwelt der heiligen Liturgie geweckt. Dann lernen die Schüler auch Wesentliches von Unwesentlichem unterscheiden. Dieses Buch leidet am Mangel an Unterscheidung; die verschiedenartigsten, unter sich ganz ungleichwertigen Dinge sind unterscheidungslos gleichwertig behandelt und aneinander gereiht. Wie kann man z. B. das Stundengebet zwischen Litanei und Rosenkranz einordnen, wie es S. 121 f. geschieht? Wie kann man in einem Liturgikbuch die Baustile vom rein kunstgeschichtlichen Standpunkt aus behandeln, ohne auf ihr Verhältnis zum Mysterium einzugehen? So ist in dem Buch alles wahllos nebeneinandergestellt, ohne die nähere oder weitere Stellung zum Mysterium zu behandeln. Wie sollen die Schüler Wert und Unwert so mancher Erscheinungen im Frömmigkeitsleben sicher und richtig beurteilen lernen? Es ist unmöglich, alle Schiefheiten im einzelnen anzuführen. Nur folgendes sei noch hervorgehoben. S. 34 f. führt der Hg. die Entstehung des Kirchenjahres zurück 1. „auf die persönlichen Verhältnisse der Apostel . . . zu ihrem geliebten göttlichen Meister“; 2. auf „besondere religiöse Verhältnisse unter Anregung des Hl. Geistes“; 3. auf „geschichtliche Verhältnisse“. Man lese dazu das Kleingedruckte und die Anmerkungen. Sapienti sat! Oder man vertiefe sich S. 71 f. in die Gedanken über die Zeremonien. „3. Die Kirche hat die Zeremonien angeordnet: a) um den Gläubigen die Erhabenheit der heiligen Geheimnisse lebhaft vor Augen zu stellen und den Gottesdienst feierlich zu gestalten; b. um die Gläubigen zu besserem Verständnis der heiligen Geheimnisse anzuleiten; c) um ihre Ehrfurcht und Andacht bei der Feier derselben zu fördern.“ Es wird einem übel, wenn man solch dürres Zeug verdauen soll; das ist ja seichtester Rationalismus und Moralismus von anno dazumal, und wir hofften, das sei nun schon überwunden. Genug davon! Die Bebilderung hätte natürlich ebenfalls unter anderen Gesichtspunkten erfolgen können. Auch sprachlich bedrückt das Buch nicht.

L. Schm. [44]

Kard. Ildefons Schuster, *Liber sacramentorum*. X. Bd. *Sachregister nebst kleinem Verzeichnis liturgischer Ausdrücke und Übersicht der römischen Stationen* zusammengestellt von D. Cesario D'Amato OSB, übersetzt von R. Bauersfeld OSB (Regensburg [1932]). Dieser sehr nützliche Registerband, der erst die Ausschöpfung des zuletzt von uns Jb. 11 Nr. 72a besprochenen großen Werkes des Kard. I. Sch. ermöglicht, setzt sich zusammen aus einem Sachregister, einer Erklärung seltener liturgischer Ausdrücke und einer Übersicht über die röm. Stationen. Der Übersetzer hat das Sachverzeichnis noch erweitert, bes. durch das Verzeichnis der gemeinsamen Heiligenmessen.

[45]

The Ceremonies of the Roman Rite described by Adrian Fortescue. New edition (third) revised throughout and somewhat augmented by J. B. O'Connell

(London 1930). Das 1917 zuerst erschienene Buch gibt in engl. Sprache und mit vielen Zeichnungen ein prakt. Zeremoniale für alle Funktionen, die in einer Pfarrkirche vorkommen, ferner die Anweisungen für Pontifikalfunktionen und für die Sakramentspendung. [46]

Al. M. de Carlo OM, *Caeremoniale iuxta ritum Romanum*. 10. Aufl. besorgt von Al. Moretti (Turin 1932). Das bewährte Handbuch für alle Zeremonien, die in einer Pfarrkirche in Betracht kommen, erscheint hier mit den durch den CIC und die neuen Bestimmungen der Congr. rit. erforderlichen Zusätzen. [47]

Aus dem *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* machen wir auf folg. Artikel der neueren Lieferungen aufmerksam, alle von H. Leclercq: *Marc (Procession de St. M.)* (X 2, 1740 f.). Man vermißt unter vielem anderen den Hinweis auf die Tatsache, daß die *Laetania* bereits im Würzburger *Comes* vom Ende des 6. Jh. und in den *Capitularia evangeliorum* aus den 30er Jahren des 7. Jh. für die Zeit vor *Ascensio* bzw. ausdrücklich für den 25. IV. vorgesehen ist. — *Marie, Mère de Dieu* (X 2, 1982—2043). Die älteren Marienfeste sind, wie ich aus dem *Capitularia evangeliorum* entnehme, zwischen 630 und 690 in folgender Reihenfolge in Rom eingeführt worden: zunächst, ungefähr gleichzeitig, *Dormitio* und *Purificatio*, dann *Nativitas*, schließlich *Annuntiatio*. — *Marie (Je vous salue)* (X 2, 2043—2062). — *Mariage* (X 2, 1843—1982) behandelt unter nr. XIII ff. die liturg. Riten, Brautkrone und Brautkranz, Brautring, die *dextrarum iunctio*, den Brautschleier und stellt am Schluß die einschlägigen Denkmäler, zuletzt auch die Inschriften, zusammen. — *Martyrologe* (X 2, 2523—2619). — *Mediante die festo* (XI 1, 188—193). Ergänzung zum Artikel *Marc (Procession)*. — *Messe* (XI 1, 513—774). Diese „Skizze“ der Geschichte der Meßfeier zeigt alle Mängel der von L. beliebten Kompilationsweise. Unter XV wird die sog. *Fractio panis* behandelt, ohne daß auch nur mit einem einzigen Worte der Bedenken gedacht wird, die ernste Forscher seit vielen Jahren gegen die von Wilpert eingeführte eucharistische Deutung geltend machen. Th. Kl. [48]

Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*. 3. Bd. 6., vermehrte u. verbesserte Aufl. (Münster i. W. 1932). Auf diese Neuaufgabe des ausgezeichneten Werkes machen wir hier aufmerksam, weil sie im wesentlichen die von unserm Jb. immer vertretene Mysterienlehre von der Eucharistie annimmt. Der § 36 behandelt *Die wesentliche Opferhandlung und das Wesen der h. Messe*. Dieses besteht nach dem hl. Tomas Aqu. darin, „daß Christus als der eigentliche Opferpriester durch den Dienst des menschlichen Priesters in der sakramentalen Trennung des Blutes vom Leibe sein blutiges Todesleiden am Kreuze in unblutiger (mystischer) Schlachtung gegenwärtig setzt und zugleich den inneren Opferakt erneuert, durch den er sich auf Kalvaria dargebracht hat“. Die M. ist eine Darbringung, wobei der innere Oblationsakt ausschlaggebend ist, ein Gedächtnis des Leidens Christi, eine Vergegenwärtigung seines Leidens, eine (unblutige, mystische) Schlachtung Christi; „sie ist in Wahrheit und Wirklichkeit das Opfer des Leidens Christi“, was ganz ähnlich erläutert wird wie von uns in dem Jb. 10 Nr. 72 besprochenen Aufsatz: „das der Vergangenheit angehörende Opferleiden am Kreuze wird durch die Konsekration in einem Zeichen und auch in Wirklichkeit (*in rei veritate*) gegenwärtig, aber so, wie es der sakramentalen Daseinsweise des Opferpriesters, der auch die Opfergabe ist, entspricht. Diese Daseinsweise schließt ein gegenwärtiges neues Opferleiden, nicht jedoch die sakramentale Gegenwärtigsetzung des vergangenen Opfers aus“. Nach Ablehnung der nachtridentinischen Theorien, soweit sie sich in der Destruktions- (und Immutations-), Oblations- und Konsekrationstheorie äußerten, sagt D. unter 4: „zahlreiche Theologen finden das Wesen der h. Messe in der Verbindung der unblutigen sakramentalen Schlachtung und des Oblationsaktes Christi.“ V a s q u e z u. a. glaubten, die M. als relatives Opfer sei schon dadurch ein wahres Opfer, daß die Konsekration unter den getrennten Gestalten den blutigen Opfertod

Christi bildlich darstelle und uns an ihn erinnere, und daß Christus zugleich durch den Dienst des Priesters sich selbst als Opfergabe Gott darbringe. Pasqualigo u. a., darunter Billot, lehrten, das Wesen der M. bestehe in der sakramentalen Schlachtung, insofern sie Christus in einen gewissen äußeren Zustand des Todes versetze und dadurch den Kreuzestod darstelle; diese mystische Schlachtung sei zugleich ein Zeichen der Opferdarbringung Christi.

„Casel, Rohner, Goossens legen besonderes Gewicht darauf, daß die Handlung, die am Kreuze in historischer Wirklichkeit geschehen ist, in jeder h. Messe in sakramentaler Wirklichkeit gegenwärtig wird. Nicht bloß Christus, der gelitten hat (*Christus passus*), ist als Opfergabe zugegen, sondern auch sein Todesleiden (*passio Christi*) wird sakramental gegenwärtiggesetzt. Christus der Hohepriester ist durch die Konsekration als Opfergabe und als Opferer, der sich selbst in den Tod hingibt, gegenwärtig. So können wir sein Handeln in aktivem, innerlichem Anschluß mitfeiern und miterleben.“

Die in diesen Theorien vorgetragene Verbindung der Immolation oder Passion mit der Oblation entspricht am besten den Gedanken des h. Thomas vom Wesen des Meßopfers (oben I). Die Theorie des Vasquez ist freilich noch unvollkommen, insofern er in der getrennten Konsekration des Brotes und Weines nur eine bildliche Darstellung des blutigen Opfertodes erblickt. Zu einem wahren und wirklichen Opfer gehört mehr als ein bloßes Abbild eines wirklichen Opfers, selbst wenn die Opfergabe real zugegen ist. Das Konzil von Trient lehrt deutlich, daß Christus sich in der Vergangenheit einmal blutigerweise am Kreuze geopfert hat, daß aber immerfort in der Messe dieselbe Opfergabe unblutig sakramental geschlachtet und dadurch ein wahres und wirkliches Opfer vollzogen wird (S. 22 cp. 1. 2).

Die Theorie des Vasquez bedarf daher einer Ergänzung, aus der zu erkennen ist, daß die Immolation oder Passion Christi nicht bloß im Bilde, sondern auch in objektiver Wirklichkeit, wenn auch sakramental, in der h. Messe gegenwärtiggesetzt wird. Andererseits scheint die Theorie Pasqualigos und Billots zu stark zu betonen, daß die mystische Schlachtung Christus in einen gewissen äußeren Zustand des Todes versetze. Nicht so sehr der Zustand ist von Wichtigkeit, als die Handlung, die ihn herbeiführt und die mystische, sakramentale Gegenwart dieser Handlung. Christus, der sich, wie gesagt, auf Kalvaria selbst in den Tod hingegeben, selbst die Trennung seiner Seele vom Leibe mit freiestem Willen herbeigeführt hat, vollzieht diese Immolation auf dem Altare unblutigerweise in der Konsekration der getrennten Gestalten, die uns ein Zeichen dieses geheimnisvollen Vorganges ist, ihn aber auch zur mystischen, sakramentalen Wirklichkeit macht, so daß in jeder h. Messe das Todesleiden Christi *in sacramento* oder *in mysterio* vor uns gegenwärtig und von uns miterlebt wird.“

Das ist eine glänzende Anerkennung der Mysterienlehre durch den Thomisten und Väterkenner Diekamp. Wenn er noch beifügt:

„Von einigen wird dieser Gedanke von der Gegenwart des Leidensopfers Christi *in mysterio* dahin übertrieben, daß das ganze Leben Christi von der Empfängnis und Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, ja bis zu der Wiederkunft am Ende der Tage in real-mystischer Wirklichkeit in der h. Messe gegenwärtig wird; daß auch in den übrigen Sakramenten bei ihrer Spendung, in den Sakramentalien und liturgischen Riten die Geheimnisse unserer Erlösung 'wesenhaft' im Mysterium gegenwärtig gesetzt werden. Für solche Aufstellungen fehlt es an ausreichender Begründung. — Vgl. R. Stapper, *Katholische Liturgik* 5. u. 6. Münster 1931, 22 ff.“

so steht er hier unter dem Eindruck der verzerrten Darlegung der Mysterienlehre durch Umberg (s. darüber Jb. 8 S. 145 ff.). Zu Stapper vgl. Jb. 11 S. 184 ff. Die richtig verstandene Mysterienlehre ergibt sich konsequenterweise aus

der Gegenwärtigsetzung des Kreuzestodes. Sie besagt nicht, wie die Darstellung Umbergs vermuten lassen könnte, daß in den Sakramenten die Heilstaten des Herrn wie auf einem Theater aufgeführt würden oder wie im Film vor uns vorüberflögen. Dafür gibt es allerdings keine Begründung. Wohl aber lehrt sie, daß der Opfertod des Herrn nicht von der ganzen Heilsökonomie getrennt werden kann, daß diese also *ex obliquo* in jeder Messe mit gegenwärtig werden muß, wenn die Eucharistie das *sacramentum salutis* sein soll. Gewiß ist das Meßopfer sowohl durch die getrennten Opferelemente wie durch die dazu gehörenden Worte in erster Linie und direkt das Sakrament des Opfertodes Christi. Daß aber die Eucharistie uns in der Gestalt der Speise (des Lebens) gegeben wird, daß ferner in den Einsetzungsworten das Essen und Trinken sowie die Sündenvergebung betont werden, deutet darauf hin, daß wir in ihr nicht nur das Sakrament des Todes, sondern auch des übernatürlichen Lebens d. h. der Auferstehung besitzen. Bestätigt wird das durch die Tradition der Liturgie und der Väter, die immer wieder in der Messe auch das Gedächtnis der Auferstehung sehen; ferner durch das Konzil von Trient *sess. XIII* cp. 1, wo es von der Eucharistie heißt: . . . *pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis eius victoria et triumphus repraesentatur*. Bestätigt wird es auch durch die theologische Überlegung. Wie Paulus mehrmals sagt, ist uns die Erlösung durch die Auferstehung Christi zugeflossen; dem Verdienste nach hat der Herr durch seinen Tod die Sünde getilgt und das Sühnopfer vollzogen; aber dieses Opfer wurde erst durch die Auferweckung vom Vater angenommen und somit vollendet, so daß unsere Erlösung auf der Passion und Erhöhung des Herrn beruht. So heißt es I Kor. 15, 3: „Christus starb für unsere Sünden“; ebd. 14 ff.: „wenn Christus nicht auferweckt ist, dann ist unsere Predigt eitel, eitel auch euer Glaube. Dann sind wir falsche Zeugen Gottes . . . Wenn Christus nicht erweckt ist, dann ist euer Glaube umsonst. Dann seid ihr noch in euren Sünden“. Zu der Eucharistie als Speise der Auferstehung und des ewigen Lebens vgl. bes. Joh. 6. Würde also in der M. nur der Tod des Herrn gegenwärtig, so könnte sie nicht das Sakrament des Lebens sein. Sie wäre dann auch kein volles Opfer, sondern nur ein Opferversuch, da das Opfer erst durch die Annahme vollendet wird (vgl. Hebr., wonach Christus der Erhöhte der Hohepriester der Kirche ist). Mit Recht und aus objektivem Sachverhalt heraus nennt deshalb der römische Meßkanon in der Anamnese neben der *passio* die *resurrectio* und *ascensio* als Gegenstand des Opfergedächtnisses. Die Menschwerdung aber, die in vielen orientalischen Liturgien in der Anamnese aufgezählt wird und wahrscheinlich auch im alten römischen Meßkanon aufgeführt wurde, läßt sich von dem Kreuzestode nicht trennen, dessen Voraussetzung sie ist, da der Herr kam, um die Sünder zu erlösen, und nach Leo d. Gr. Fleisch annahm, um es am Kreuze opfern zu können. Daß der Herr in der Eucharistie unter den Gestalten von Brot und Wein d. h. der Erstlinge der Erde erscheint, weist auch deutlich auf die Annahme einer geschaffenen Natur (aus Erde) durch den Logos hin. Wenn also die M. auch primär den Kreuzestod des Herrn darstellt und gegenwärtigsetzt, so doch sekundär und *ex obliquo* das ganze Heilswerk, das als die eine große Oikonomia nicht auseinandergerissen werden kann. Da aber die M. der Quell der andern Sakramente und ihr Mittelpunkt ist, so müssen auch die andern Sakramente etwas von dieser Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes an sich tragen, oder man müßte die M. als Opfer von den 7 Sakramenten unterscheiden, was aber gegen die Lehre der Väter und der Scholastik ist. Selbstverständlich ist die Gegenwart der Heilstat bei den verschiedenen Sakramenten verschieden, da sonst nur ein Sakrament bestände. Über die verschiedene Anteilnahme der 7 Sakramente an der Gegenwärtigsetzung der Heilstat habe ich Jb. 8 S. 200—212 gehandelt.

Es ist sehr erfreulich, daß das hervorragende Werk Diekamps durch latein. Übersetzung nunmehr der ganzen Welt zugänglich gemacht wird: *Theologiae*

dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Fr. Diekamp. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann OP. Vol. I *Introductio in Theologiam dogmaticam. De Deo Uno — De Deo Trino*. Vol. II *De Deo Creatore. De redemptione per Jesum Christum*. Beide Bände erschienen 1933 bei Desclée & Co. in Paris, Doornik, Rom. Mit Zustimmung des Vf. hat der Übersetzer einige Änderungen vorgenommen. [49]

B. Bartmann, *Grundriß der Dogmatik* (Herders theolog. Grundrisse. Freiburg i. Br. 2 1931). Der für Studenten der Theologie und gebildete Laien bestimmte Gr. zeigt die Vorzüge der B.schen Theologie: nüchterne Klarheit und Beziehung zur Praxis, die in den jeweils angehängten „Lebenswerten“ zur Geltung kommt. Vielleicht wäre es auch in einem für Laien geschaffenen Gr. möglich, die tieferen Probleme etwas mehr auszuwerten, u. zw. so, daß der „Lebenswert“ gleich bei dem Dogma selbst zum Mitklingen käme und nicht erst nachträglich beigelegt werden müßte. Bei der Darlegung über die Eucharistie wird auch hier zuerst das Sakrament (reale Gegenwart), dann erst das Opfer behandelt. S. 201 wird mit Recht gesagt, daß in der Messe ein Opferakt Christi „irgendwie aufzuzeigen“ sei: „Dieser liegt in seiner fortwährenden, auch im Himmel fortdauernden Opfergesinnung.“ Wie kann aber eine Gesinnung ein Akt sein, und wie kann im Himmel die Gesinnung Christi fortauern, sich (am Kreuze!) zu opfern? Die richtige Lösung gibt die Mysterienlehre; vgl. nun auch Diekamp, oben Nr. 49. [50]

J. Lortz, *Geschichte der Kirche für die Oberstufe höherer Schulen*. Unter Mitwirkung von F. H. Seppelt u. O. Koch (4 Teile. Münster i. W. 1930/31). Das Werk ist als Lehrbuch gedacht und geordnet, geht aber sehr oft weit über den gewöhnlichen Charakter eines für die Hand des Schülers geschriebenen Hilfsmittels hinaus, indem es in kritischer, abwägender Weise zu manchen geschichtl. Ereignissen Stellung nimmt und jenseits einer bloßen Tatsachenvermittlung auch auf die inneren Zusammenhänge, auf die geschichtliche Bedeutung, auf Wert oder Unwert, auf Ursachen und Folgen eingeht, u. zw. nicht in sparsamem Ausmaß. Daß sich auf diese Weise der Reiz des Buchs erhöht und es nicht allein für die Schule, sondern für viele andere Leser zur Lektüre werden kann, ist vielleicht ein Vorzug. Ob freilich der rein didaktische Wert dadurch gesteigert wird, darüber brauchen wir hier nicht zu urteilen, obwohl es z. B. fraglich ist, ob die Bemerkungen über die neuzeitl. liturg. Bewegung (IV 84): „Die lit. Bewegung ist nicht ohne Gefahr; sie könnte eine neue Spaltung der Gemeinden herbeiführen: auf der einen Seite die Gebildeten, die der Sprache und dem kunstvollen Ineinander der Liturgie und des Kirchenjahres mit Verständnis zu folgen vermögen, andererseits das Volk, welches das nicht leicht vermag“ — ob solche Bemerkungen bei einem Schüler nicht allzuleicht ein allzu einseitiges und schiefes Bild von der Sache erwecken. Vielleicht hätte die ideengeschichtl. Betrachtungsweise gerade durch eine Orientierung an dem Kulte als Mysterium sehr gewonnen, weil dort das innerste Wesen der Kirche sich äußert. IV 85 heißt es von den eucharist. Weltkongressen: „Daß sie sich um das religiöseste aller Geheimnisse scharen und der Wiedervereinigung im Glauben ihren Gebetsansturm widmen, ist ihr großer Vorzug. Daß ihr religiöser Ertrag über den Rausch des Feierns hinaus der pompösen Aufmachung entspreche, müssen sie noch durch ihre Früchte beweisen.“ — Doch sei es uns gestattet, vor allem aus dem 2. Teil (*Das kirchliche Mittelalter oder die Kirche als Führerin des Abendlandes*) einiges herauszuheben. Es ist z. B. von großem Belang, daß S. 2 gleich deutlich die zwei Größen einander gegenübergestellt werden: Kirche und germanische Völker — und daß die Kulturlosigkeit der Germanen vorausgesetzt wird. Die Vorteile und Nachteile, die sich hieraus ergeben, werden dann gegeneinander abgewogen; unter den ersteren erscheinen (S. 4) „der kirchentreue Glaubensgeist (Objektivismus)“, „die Einheitlichkeit des gesamten religiös-geistigen Lebens (Universalismus) und der ma. Klerikalismus“. Unter den Nachteilen steht die Tatsache, „daß infolge der

Jugend und Kulturlosigkeit der germanischen Völker die Frömmigkeit an geistigen Werten verliert“, daß die Bedeutung einer Persönlichkeit „übermäßig stark an Äußerlichkeiten, z. B. an der Wehrhaftigkeit und am Besitz gemessen wird“ und daß die germanischen Völker versuchen werden, „das Christentum an die eigene völkische Form zu ketten“ (S. 5). S. 2: „Die Kulturlosigkeit der Germanen kann nicht bestritten werden. Jede höhere Kultur bringt notwendigerweise eine Literatur oder doch eine hoch zivilisierte Gestaltung des Lebens hervor. Beides fehlt den Germanen zu Beginn ihrer Geschichte im Abendland.“ Auf dieser negativen Voraussetzung aber beruht die ungeheure Bedeutung des Christentums für die ma. Kultur. Es wäre nicht denkbar gewesen, daß diese sich auch aus sich selbst oder nur in Berührung mit der absterbenden Antike hätte entwickeln können. Wichtig und u. E. richtig ist S. 7 die „Wendung der Kirche zur Kultur“. — Ebenso bedeutsam ist es, daß S. 20 die Königsweihe Pippins nicht als „belanglose Zeremonie“, sondern als ein für das gesamte MA hochwichtiger Akt dargestellt wird; der Weihecharakter hätte aber vielleicht noch stärker ausgearbeitet werden können. S. 21/2 spricht L. über die Frömmigkeit, vor allem die stark betonte Heiligen- und Reliquienverehrung der Merowingerzeit. Ob ein Satz wie S. 22: „Diese Veräußerlichung des religiösen Lebens ist eine kennzeichnende Eigenart des ganzen MA genau so wie seine fortschreitende und nirgends überbotene Verinnerlichung“ — verständlich wird? Und ob Veräußerlichung und Verinnerlichung immer parallel progressiv nebeneinander laufen? — S. 24 wird gelegentlich der Hymnen des Venantius Fortunatus auf das „sehr aufblühende liturgische Leben“ hingewiesen. S. 28 die liturgischen Bestrebungen Karls d. Gr., der S. 29 „als Herrscher über die Kirche“ gekennzeichnet und dessen Kaisertum S. 30 als „universal, übernational und wesentlich Kirchliches und Weltliches vereinigend“ dargestellt wird. Sehr gut wird von diesem (S. 37) das ottonische Kaisertum unterschieden und abgehoben. — Zum romanischen Baustil (S. 39 f.): „Die Gesamtwirkung ist nach außen wie im Innern von einer mächtigen Objektivität und Monumentalität; sogar von einer Art großartiger Herbheit und einer geheimnisvollen Strenge, die so gut zu der formal antiken und inhaltlich mystischen Haltung der Liturgie passen.“ — S. 55 ein Wort über die zisterziensische Reform auch in der Liturgie. — Die Frömmigkeit des hl. Franziskus wird S. 76 gekennzeichnet durch Liebe und zwar 1. zum leidenden Heiland, 2. zum hl. Altarssakrament, 3. zu den Priestern. Die Volksfrömmigkeit der franziskan. Zeit (und schon der Bernhards) S. 78: Muttergottes-, Sakramentsverehrung (Fronleichnamsfest). S. 79 Aufkommen der Nationalsprachen im Gottesdienst; im 12. Jh. waren deutsche Kirchenlieder allgemein verbreitet. — S. 82 ff. über den got. Baustil; er folgt (S. 83) dem „Trieb der Zusammenfassung“ (?). Die „himmelanstrebende Bewegtheit und Leichtigkeit“, „der Zauber des Innern, in das die Sonne durch ‚mystische‘ Rosen mit geheimnisvoll aufglühenden Farben fällt, entspricht durchaus dem ma. Sinne für gottversenktes Beten“. So allgemein ma. soll dies sein? S. 84 wird mit Recht betont: „Diese Schöpfungen sind wesentlich ein Erzeugnis katholischen Geistes.“ Von großer Bedeutung für die ganze Auffassung ist ferner (S. 84) die Ansicht, daß das Spät-MA „die Zeit der Auflösung der spezifisch ma. Faktoren und die Grundlegung einer neuen Zeit genannt wird; als die auflösenden Strebungen werden (S. 85) der Nationalismus, die subjektive Kritik, die Verweltlichung und die Demokratisierung angeführt, ferner (S. 100) der Nominalismus als „Auflösung der Harmonie zwischen Glauben und Wissen“ (vgl. u. Nr. 400). Aber auch „die Blüte der Mystik ist in mehrfacher Hinsicht Kennzeichen einer neuen Zeit“ durch den „Zug auf das Persönliche und Individuelle und auf die Verselbständigung des religiösen Lebens“ (S. 102). S. 104: „Die in die Neuzeit überleitende Renaissance ist also nicht etwas ganz Unvorbereitetes; sie taucht vielmehr langsam aus dem MA selbst herauf.“

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* V (Freiburg i. Br. 1932). Der Band behandelt die letzte Periode der altchristl. Literatur. S. 299—301 Besprechung der liturg. Tätigkeit Gregors d. Gr. Hier ist die röm. Vorlage des Paduanus unzutreffend in das Ende des 7. Jh. datiert, statt in den Anfang. Die Literaturangaben sind lückenhaft. Th. Kl. [52]

U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana* III 1 (Turin 1932). Der ganze Band soll umfassen die kirchl. Schriftsteller von Augustinus bis Gregor d. Gr.: der I., 1122 Seiten starke Teil reicht bis Idacius. Liturgiegeschichtlich interessierende Partien sind in diesem Teil begreiflicherweise noch spärlich vertreten. Vgl. Note zu S. 1103, wo M. das Problem des Sacramentarium Leonianum behandelt. Hier fehlt die neueste Literatur. Rauschen-Altaner 365 bieten mehr. Th. Kl. [53]

E. Habel, *Mittellateinisches Glossar* unter Mitwirkung von F. Gröbel hg. von E. H. (Paderborn 1931). Das Buch macht keine wissenschaftlichen Ansprüche, sondern will zunächst den Schülern bei der Lesung der lat. Schriften des MA dienen, aber auch Theologen, Juristen, Historikern, Germanisten helfen. Dieser Zweck wird auch voll erreicht, wenn natürlich auch nicht alle Wünsche erfüllt werden. Auch der Liturgiker wird gerne sich über manche Wörter bei ihm Rats erholen. [54]

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Aufl. des Kirchl. Handlex. hg. von Bisch. **M. Buchberger**. 4. Bd. Filippini bis Heviter (Freiburg i. Br. 1932). Fortsetzung des Jb. 9 Nr. 52, Jb. 10 Nr. 59 c und Jb. 11 Nr. 49 empfohlenen Werkes, das auch über liturg. Themata und verwandte Gegenstände zuverlässig belehrt, wie *Firmung, Fisch, Gebet, Geheimnisse, Geist, Gelasius, Gewänder, Heilig, Heiligenverehrung* usw. Freilich vermißt man nicht selten eine Berücksichtigung der neueren Forschung und Fragestellung. So wird z. B. in dem Artikel *Gebet* der Ausgang von der mehr anthropozentrischen Definition genommen: G. = „Erhebung des Herzens zu Gott oder frommes Reden mit Gott, das freilich auch in bloßen innern Akten und Gedankenworten geschehen kann“ (wobei der Begriff *mentis* durch die Übersetzung mit „Herz“ noch verdorben wird); infolgedessen wird das liturg. Gebet nicht ganz richtig aufgefaßt. Unter *Geheimnissen* werden auch die antiken Mysterien genannt wie auch die christl. Sakramente, wobei die Worterklärung höchst dürftig gegeben und die neuere Literatur darüber unvollständig mitgeteilt wird, usw. Das an sich treffliche Werk könnte in dieser Hinsicht noch manches gewinnen. [55]

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearbeit. Aufl. von Herders Konversationslexikon (Freiburg i. Br.). Der auf 12 Bde und 1 Welt- und Wirtschafts atlas berechnete Gr. H. ist in schneller und gründlicher Arbeit schon bis zum 7. Bd. *Konservativ-Maschinist* vorgerückt. Er hält, was er versprochen hat: Lebensnahe, kurze, gründliche und möglich objektive Belehrung über den ganzen Umfang des Wissens vom Standpunkte gläubiger Wissenschaft aus zu geben. Auch Ausstattung und Bildermaterial geben dem Werke hohen Wert. Es ist erfreulich, daß die liturg. Fragen eine Beantwortung finden, die die neueren Ergebnisse berücksichtigt. So heißt es in dem Rahmenartikel *Liturgie*: „Die kath. L. im eigentlichen Sinn ist der Gottesdienst oder Kultus, den die Kirche als der mystische 'Leib Christi' in Einheit mit dem Haupte Christus und in seinem Namen und Auftrag feiert, u. zw. als fortdauernde Darstellung und Vergegenwärtigung des Erlösungsgeheimnisses.“ Diese Definition entspricht (abgesehen von dem ominösen „Geheimnis“) ganz der von unserm Jb. vertretenen Kultauffassung. Gut orientiert auch der Art. *Liturg. Bewegung*. — Sehr wertvoll ist der (schon hg.) Welt- und Wirtschafts atlas, der u. a. auch ein deutliches Bild von der Verteilung der Religionen auf der Erdoberfläche gibt. [56]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Sakramente, Kirchenjahr, Offizium, Ritualien, Sonderliturgien, Paramentik usw.

P. de Vooght OSB, *Misoffer en Neo-symbolisme* (Tijdschr. v. Lit. 13 [1932] 249—259). Unter dem unzutreffenden Namen „Neusymbolismus“ versteht der Vf. die alttraditionelle, von Abt Vonier und mir vertretene sakramentale Auffassung des Meßopfers. Er hat dagegen die Schwierigkeit: Ist eine solche Wiederhinstellung eines andern Opfers ein wahres Opfer? Die Frage nach dem Opfercharakter der Messe sei nicht gelöst; Reproduktion sei nicht das Original; das Wort „sakramental“ hebe die Schwierigkeit nicht auf. Man müsse „beweisen“, daß das Tun des Priesters eine Opfertat sei! Der Grundsatz *Sacramenta efficiunt quod figurant* dürfe nicht auf das Opfer angewandt werden! Eine „mystisch-reale Erneuerung“ sei nicht möglich. — Da der Vf. nichts Neues bringt, sondern nur die früher berücksichtigten Einwände erneuert, die darauf hinausgehen, daß man die Mysterienlehre nicht „beweisen“ könne, so sei auf das Buch Voniers und meine Arbeiten (bes. Jb. 6 und 8) verwiesen, die zeigen, daß die traditionelle Lehre allein der Offenbarung und dem Dogma voll gerecht wird. Wie wenig Vf. die sakramentale Idee versteht, zeigt sich daran, daß er die „Reproduktion oder Erneuerung durch Photo, Grammophon, Sakrament oder Mysterium“ (S. 252 f.) in einem Atem nennt! Auch hält er für „unmöglich“, daß die historisch vergangene Tat von Golgotha sakramental gegenwärtig werde, während doch der Herr im Abendmahle seinen Tod, der historisch noch nicht geschehen war, im Sakrament hingestellt hat! Nur zwei Fragen seien dem Vf. gestellt: Wenn die Messe nicht das Sakrament des Kreuzesopfers ist und wenn der Priester eine Opfertat setzen muß, wie bleibt dann die Einmaligkeit des ntl. Opfers bestehen, und wie erfüllt sich die Lehre des Tridentinum, daß die *Ecclesia per sacerdotes* die eigentliche Opfernde ist? Ferner: Gehört die Eucharistie als Opfer nicht zu den Sakramenten, außer in der weitesten Bedeutung von *sacramentum* als Zeichen, und wie verträgt sich das mit der alten Theologie? [57]

Joh. Korzonkiewicz †, *Liturgja Mszy św.* (Die Liturgie der hl. Messe (*Muzyka Koscielna* 7 [1932] 20—24). Wenn wir das Wesen der Messe verstehen wollen, dann müssen wir uns immer die Hauptwahrheit unseres Glaubens vergegenwärtigen, daß Christus uns durch sein Leiden und seinen Kreuzestod erlöst hat und daß diese Wahrheit der Höhepunkt aller Handlungen Gottes und der Wendepunkt in der Geschichte der Welt ist, und daß diese unendliche Tat sich fortwährend erneuern kann, da Christus die Eucharistie eingesetzt hat. Dieses Opfer Jesu am Kreuze, ebenso wie das heute nur in anderer Weise wiederholte auf den Altären, enthält die höchste der göttl. Majestät gebührende Verehrung und Verherrlichung.

J. P. [58]

M. Bäuerle a Neukirch, *Doctrina speculativa theologorum recentiorum de sacrosancto Missae sacrificio* (Estudis franciscans 44 [1932] 321—338). Vf. stellt die Frage: „In quo praecise per consecrationem panis et vini constituatur substantialiale seu reale momentum veri sacrificii Eucharistici.“ Er prüft die Ansichten von Suarez, Vazquez, Lessius, de Lugo, Cienfuego, Thalhofer und Billot und legt seine eigene dar unter dem Titel: „Theoria concordantiae nostra“, die nach seiner Ansicht auf der Wesensdefinition des Opfers begründet ist. Das Wesen des Opfers ist dreifach: symbolisch, physisch und metaphysisch. Dieselbe Unterscheidung gilt für das Wesen der Messe, was in 6 Thesen auseinandergesetzt wird.

J. V. [59]

M. Alonso, *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor, según los teólogos* (Est ecles. 11 [1932] 145—166; 323—368; 461—483). Das Abendmahl und das Opfer von Kalvaria bilden ein einziges Opfer. Vf. studiert die Lehre des Trienter Konzils über das Opfer. Die Einheitstheorie findet sich bei keinem kath.

Theologen klar ausgesprochen. Genaue Prüfung der Lehren, zunächst der vortridentinischen Theologen: Michael Holding, Hieronymus Negri, Peter Boulanger, Johannes Hessels, Bartholomaeus Latomo, Maldonado, Joh. Bapt. du Hamel. Wird fortgesetzt. J. V. [60]

M. Kordel, *Die Teilnahme der Gläubigen am hl. Meßopfer* (Myst. Christi 3 [1931/32] 36—38) lehnt sich an fremde Bearbeitungen an und hebt nur die wichtigsten Momente dieser Frage hervor, über die man auch in Polen immer mehr zu diskutieren anfängt. Er kritisiert die Ausführungen O. B. v. Ackens SJ in dem Artikel *Teilnahme am Meßopfer* (Linzer Qu.-schr. 84 [1931] 758—771) dahin, daß dieser sich auf nachtrident. Theologen stütze, daß er aber weder die Benediktiner noch die Arbeit von P. Parsch anführe, und daß er die wichtigste Art der Teilnahme am Meßopfer, d. h. die Kommunion, vergäße. Vf. pflichtet jedoch v. Ackens darin bei, daß die heutige Teilnahme unseres Volkes an der Liturgie auf der Gebetsaktion beruhe und daß das fehlt, was wir in den ersten Jh. hatten: Kultbetätigung.

M. K. [61]

C. C. Martindale SJ, *The Words of the Missal* (London 1932). Das Buch will eine Einführung in das tiefere Verständnis des Missales sein. Einzelne im M. häufig wiederkehrende Worte, wie *gaudium*, *tristitia*, *consolatio*, *fragilitas* usw. werden durch Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen erklärt, und ihr theologischer Gehalt wird dargelegt. Es wird gezeigt, wie der liturg. Text ausgewertet und wie das religiöse Innenleben von ihm bereichert werden kann. Darin liegt der Wert des Buches, das vielen wertvolle Anregung geben wird. Die Loslösung der einzelnen liturgischen Texte aus der organischen Einheit des gesamten Meßformulars, in dem sie sich finden, und ihre subjektive Betrachtung sind freilich auch eine Gefahr für die eigentlich liturg. Formung. Das tiefste Verständnis des M. wird nicht erreicht auf dem Wege über das Einzelne, sondern besteht in der Gesamtschau und im Mitschwingen mit dem lebendigen Rhythmus der liturg. Texte, die stets als ein organisches Ganzes gewertet, nicht aber in einzelne Elemente aufgelöst werden dürfen.

R. H. [62]

F. Cabrol, *La messe en Occident* (Bibliothèque cath. des sciences relig. [Paris 1932]) blieb dem Referenten unzugänglich.

Th. Kl. [63]

E. Peterson, *Dona, munera, sacrificia* (Eph. lit. 46 [1932] 75—77). Verweist für diese Formel des *Te igitur* im röm. Meßkanon auf die analoge Dreiteilung in der Markoslit. (Brightman p. 129, 20): *θυσίας, προσφορὰς, εὐχαριστήρια*, wo nach seiner Erklärung (ebd. 66—74) — die mir aber nicht geglückt zu sein scheint [s. auch unten Nr. 331] — *εὐχαριστήρια* die Gabendarbringungen für die Toten sind, demnach die *προσφοραὶ* die Oblationen für die Lebenden und *θυσίαι* die Oblationen, die im Meßopfer Verwendung finden. In der röm. Messe wäre nach P. nur eine andere Reihenfolge eingetreten, indem im *Te igitur* die Oblation der Lebenden erfolgte, nach der Konsekration die der eigentlichen Opfergaben (*sacrificia*) und dann die für die Verstorbenen. Zu dieser Änderung sei es gekommen, weil man die *sacrificia* bewußt in die Mitte gerückt habe. P. glaubt, daß die Wandlungsgebete und das *Supplices te rogamus* den ursprünglichen Zusammenhang zwischen den Oblationen für die Lebenden und für die Toten zerstört hätten. Die „literarische Architektonik“, die das *Communicantes* mit dem *Memento* der Lebenden und das *Nobis quoque* mit dem *Memento* der Toten verbinde, zeige auch den bewußten Eingriff; ebenso die Stellung des *Per quem haec omnia*, das vielmehr hinter *sacrificia illibata* im *Te igitur* zu stellen sei. „Daß die Römische Messe das sacrificium beherrschend in die Mitte gestellt hat, die Oblationen für die Lebenden und die Toten aber zur Seite gerückt hat, wird mit einer Wandlung der Gesamtanschauung zusammengehören, wonach die Früchte des hl. Meßopfers den Lebenden und Toten auch dann zugute kommen, wenn für Lebende und Tote nicht eigene Oblationen dargebracht werden.“ — Wie die erwähnte Grundlage der Darlegung, so scheint mir die ganze Beweisführung ohne wirklichen Halt zu sein.

[64]

Makrina Kloeppe OSB, *Der Typus des Martyrers nach den Communemessen* (Liturg. Zschr. 4 [1931/32] 145—155). Der Aufsatz zeigt, daß der Kult des Martyrers aus dem Mysterium der Eucharistie herauswächst, daß das „Martyrermysterium“ die Frucht des „Christusmysteriums“ ist. Perikopen und Gesänge der Messen des Commune Martyrum spiegeln in ihrer Wahl und Zusammenfügung die eine große Idee des Erlösungswerkes Christi. Auf der *passio* und *resurrectio* des Herrn beruht auch das Sterben und die Auferstehung des hl. Blutzeugen. Besondere Ausprägung findet die Mysterienidee der Martyrermessen in den Orationen. Dabei wird über den Rahmen der Communemessen hinausgegriffen und eine Reihe von Orationen aus dem Proprium der Heiligen beleuchtet. [65]

Aemiliana Löhr OSB, *Der Typus des christlichen Lehrers der Kirche (Doctor Ecclesiae) nach der Communemesse* (ebd. 437—447). In der menschlich-natürlichen Ordnung Nachkomme des antiken Weisheitslehrers, gewinnt der christl. Lehrer seine einzigartige und überragende Stellung durch Christus, den Lehrer schlechthin, den menschengewordenen Logos, der sich in der Lehre vom Kreuz verkündet. Mit den Aposteln und Propheten gehört der Lehrer zu den charismatisch Begabten. Seine Gabe ist die Sophia im Gegensatz zur Gnosis des Propheten: der göttliche Logos stützt und vollendet sein menschliches Wissen und Erkennen. Das bedingt einerseits die Einheit der Lehre und den gemeinsamen pneumatischen Grundcharakter der Lehrer, andererseits die reizvolle und für die Kirche zu den verschiedenen Zeiten ihrer Entwicklung wahrhaft providentielle Mannigfaltigkeit der Typen. Die besondere Art seiner charismatischen Begabung beruft den Lehrer in die „Mitte der Ekklesia“, zur „Erbauung“ des Leibes der Kirche. Der Logos Gottes, den er verkündet, wirkt in seinen Hörern den Glauben und die Gemeinschaft mit dem mystischen Christus. So wird der Lehrer zum *doctor vitae*, zum Vater und Erzeuger eines neuen Geschlechtes, und die Kirche begeht in seinem Gedächtnis „das Mysterium Christi als des Lehrers schlechthin und das ihrer jungfräulichen Mutterschaft aus dem Logos“ (S. 443). [65a]

Agape Kiesgen OSB †, *Der Typus des Konfessors nach den Communemessen* (ebd. 227—240). Der Aufsatz geht zuerst dem ursprünglichen Sinn des Namens K. nach. In der Verfolgungszeit steht der K. unmittelbar neben dem Martyrer und genießt mit ihm gleiche Ehre als Zeuge Christi. Durch Wort und Blut bekennt er den Herrn, und das schon dem Henker dargebotene Leben, durch Gottes Fügung vom Tode verschont, empfängt die Kirche als kostbare Gabe zurück und macht es im Diakonat und Presbyterat fruchtbar für die Gemeinschaft. Mit der *passio* des Herrn und seiner Martyrer konnte darum das *natale* des Bekenners im Mysterium gefeiert werden. Sehr schön zeigt die Arbeit dann, wie das Pneuma nach der Verfolgungszeit einen neuen Konfessorat im Mönchtum zeugte, in dem sich die Gnadengaben der altchristl. Bekenner — pneumatische Weisheit, Unterscheidung der Geister, Enthaltsamkeit, die Gabe des Gebetes und der Wunder — zum Segen der Kirche forterben. [65b]

Agape Kiesgen OSB †, *Der Typus des Konfessor-Pontifex nach den Communemessen* (ebd. 363—379). In Fortsetzung der oben Nr. 65b besprochenen Arbeit umschreibt dieser Aufsatz den Begriff des Commune Conf. Pontif. In der Nachfolge Christi, des einzigen Hohenpriesters des Neuen Bundes, verwalten die Apostel die Mysterien Christi und sind zugleich Träger aller pneumatischen Gaben als Propheten und Lehrer, Bekenner und Martyrer. Später tritt eine Scheidung ein zwischen Amt und Pneuma. Neben den charismatisch begabten Propheten und Lehrern stehen die zu Nachfolgern der Apostel ordinierten Episkopen (*sacerdotes, pontifices*) als Träger des Amtes, dessen Würde nicht ohne weiteres persönliche Heiligkeit verbürgt. Ideal der Kirche aber war vor allem in der alten Zeit die Verbindung von Amt und Pneuma in einer Person. Die *pontifices* stellen also keinen pneumatischen Stand dar. In der Liturgie gefeiert wurden sie ursprünglich nur auf Grund ihres Kon-

fessorats oder Martyriums. Die jährliche Feier der Bischofsweihe bereitet dann den Kult des Konf.-Pont. vor. Die Meßtexte des Commune zeigen den heiligen Pontifex in seiner unlösbaren Einheit mit dem Hohenpriester Christus als Erfüllung der atl. Vorbilder (Melchisedek, Abraham, Moses, Aaron, David) und beleuchten sein Wesen als *sponsus ecclesiae* und Vater des durch Christi Mysterien gezeugten Volkes. [65c]

Aemiliana Löhr OSB, *Der Typus der Virgo nach den Communemessen* (ebd. 108—122). Die Arbeit steht als erste in einer durch Dr. Pinsk eingeleiteten, durch die Benediktinerinnen von Herstelle durchgeführten Aufsatzreihe (s. Nr. 65—65 e) über die Messen des Commune Sanctorum, die, den Meßtexten nachgehend, die großen Heiligentypen der Kirche, die alten pneumat. Stände der Martyrer, Bekenner, Jungfrauen und Witwen, dem Bewußtsein des heutigen Menschen wieder nahezubringen sucht. Der vorliegende Aufsatz streift zuerst in einer kurzen geschichtl. Überschau die Idee der „heiligen Hochzeit“ in vorchristl. Zeit, findet die Erfüllung heidnischer Vorahnung und atl. Verheißung in der christusvermählten Ekklesia und sieht das vorzüglichste Abbild, den Typus dieser einen Braut Christi, in der christlichen *virgo*. An Hand der liturg. Texte erscheint das Leben der gottgeweihten Jungfrau als bräutliche Einheit mit dem Herrn, als Kampf und Verklärung mit und durch Christus. Die Jungfräulichkeit wird nicht negativ als Verzicht, sondern ganz positiv als höchstes Erfülltein gesehen. Ihr Wert liegt im Sein, in der Ganzhingabe an die Sache des Herrn. In diesem weitesten Sinne bedarf jeder Christ jungfräulicher Geisteshaltung. Mit ihren tragenden Kräften, Demut und Liebe, werden wir in der Mysterienfeier der Jungfrauenfeste gesegnet, da mit dem Cpfir Christi auch Leben und Leiden, Tod und Verklärung der geheiligten Glieder seines mystischen Leibes Gegenwart und Wirklichkeit werden. [65d]

Aemiliana Löhr OSB, *Der Typus der heiligen Frau, die nicht Jungfrau ist, nach den Communemessen* (ebd. 459—474). Der Typus der nicht durch die Jungfräulichkeit geheiligten Frau verwirklicht sich nach den liturg. Texten entweder als Witwe oder als Martyrin. Da der Typ der Martyrin schon in den früheren Aufsätzen geschidert ist, wird hier vor allem das Wesen des christl. Viduats nach den Meßformularen herausgearbeitet. [65e]

A. Villien, *The History and Liturgy of the Sacraments*. Engl. Übers. v. H. W. Edwards (London 1932). Übers. eines knapp gefaßten und wohlgeteilten französ. Werkes, das sich ein gewisses Ansehen erworben hat. Der geschichtl. Teil ist sehr kurz. Bes. zu beachten ist der Teil über die Ehe. Der Rest ist ein Kommentar des Rituals. Wir weisen bes. hin auf einen Anhang von rund 40 S. mit geschichtl. Untersuchungen über das Alter der Erstkommunikanten vom christl. Altertum an bis zur Veröffentlichung des Dekrets *Quam singulari* v. 8. VIII. 1910.

L. G. [66]

O. Casel OSB, *Das sakramentale Leben der Kirche* (Akadem. Bonifatius-Korresp. 47 [1932] 4—13). Im Zusammenhang einer Reihe von Einzelaufsätzen über die Sakramente und das sakramentale Leben der Kirche bietet C. einen kurzen, dicht gedrängten Aufriß der Mysterientheologie als Grundlage der gesamten Abhandlungen. Schon oft ausgesprochene Gedanken und Wahrheiten erscheinen wiederum in einer neuen Beleuchtung und Darstellung, die von neuem Zeugnis ablegen für die unerschöpfliche, nie versiegende Fülle und Schönheit der echten, unverfälschten Mysterientheologie, von neuem aber auch wieder den einen Wunsch wach werden lassen, daß die Mysterientheologie mehr noch als bisher Raum gewinnen möge im Bereiche der Kirche Christi. H. E. [67]

Joh. Tschuor, *Die heilige Taufe* (ebd. 14—21). Eine freudige und freudig stimmende, begeisterte und begeisternde Darlegung des Taufmysteriums und der „heiligen Neuheit“, die durch die Wasser der Wiedergeburt in das innerste Sein und Wesen des Menschen einströmen. Ein anderer Christus geworden, Glied am Leibe

der Kirche, muß dieser darum auch würdig wandeln der hohen Berufung, die an ihn erging, nicht aus äußerem Zwang, sondern aus innerer Notwendigkeit und Wahrhaftigkeit — das ist die Folgerung, die Vf. aus dem großen Geschehen des Taufmysteriums für die Lebensgestaltung und Lebensführung des Menschen zieht. Bei der Darlegung über die Taufe als ein *παρῆλθεν εἰς τὸν Χριστόν* (S. 17 f.) hätte Vf. in erster Linie auf Rom. 6, 3 eingehen müssen, wodurch der Mysteriencharakter der Taufe noch stärker hervorgetreten wäre, zugleich aber auch die Sinndeutung der Taufe eine tiefere Grundlage empfangen hätte; merkwürdigerweise wird diese grundlegende Stelle vom Vf. überhaupt nicht berücksichtigt und ausgewertet. H. E. [67a

W. Gulde, *Vom heiligen Sakrament der Firmung* (ebd. 22—25). Die Firmung ist die Vollendung der Taufe, sie macht den Christen „mündig“ d. h. sie weckt und fördert in ihm „all jenes Tun, das auf die Gestaltung der dem mündigen Menschen vorbehaltenen Bezirke gerichtet ist“; sie ist das eigentliche Sakrament des Laien, der durch die Salbung vollen und ganzen Anteil am Priestertum der Kirche erhält und so zum priesterlichen Tun befähigt wird. Den engen inneren Zusammenhang der Firmung mit der Taufe eben als *perfectio* oder *complementum baptismatis* hat Vf. leider nicht erschöpfend genug dargestellt, die vertretene Auffassung, daß der Hl. Geist (d. i. die dritte Person in der Gottheit als solche) es sei, der in der Firmung auf uns herabkomme, der in der Firmung von uns Besitz ergreife, dürfte wohl schwerlich der Schrift- und Väterlehre entsprechen. H. E. [67b

A. Stonner, *Die heilige Kommunion* (ebd. 25—42). „Versuch einer religionspädagogischen Sinndeutung auf Grund der Glaubensquellen“ nennt Vf. seine Abhandlung. Er will also mehr die praktischen, erzieherischen, lebensgestaltenden Werte der Eucharistie hervorholen und der christlichen Lebensformung und Lebensführung erschließen: „zum Leben aus Gott für Gott“. Der Aufsatz, der durch eine reiche und schöne Fülle von Stellen aus der hl. Schrift, den Vätern, Thomas von Aquin und päpstl. Enzykliken belebt ist, betrachtet die Eucharistie in 3facher Sinnrichtung: als Opfermahl, als Eingliederung in Christi Leib, als das neue Leben. Leider kommt im 1. Teile der eigentliche Mysteriencharakter des eucharistischen Opfers nur wenig oder kaum zur Sprache, so daß in sich große und das ganze christliche Leben befruchtende Werte unerkannt und ungehoben bleiben, die auch den beiden übrigen Teilen noch mehr Tiefe und Inhalt gegeben hätten, als sie jetzt zweifelsohne schon aufweisen. H. E. [67c

H. Kahlefeld, *Das Bußsakrament* (ebd. 73—79). Behandelt in 4 Abschnitten die inneren und äußeren Seiten des Bußsakramentes: die Sünde, die Umkehr (Reue usw.), den eigentlich sakramentalen Charakter der Buße (das Bußsakrament als „zweite Taufe“), schließlich einige Fragen praktischer Art und Herkunft (Beichte von schweren und leichten Sünden, Häufigkeit der Beichte usw.). H. E. [67d

E. Riebartsch, *Die heilige Ölung im Leben der Christen* (ebd. 79—89). Eine breit angelegte Abhandlung, die sich zum Ziele setzt, die „fast völlige Unkenntnis über den Zweck und die Wirkungen der heiligen „Ölung“, vor allem aber auch die Furcht vor der „letzten“ Ölung zu beseitigen und das Sakrament auch unter das „Thema des Lebens“ zu stellen, von dem auch es wie alle übrigen getragen sei. Die in Abschnitt III gezeichneten Beziehungen der hl. Ölung zu den übrigen Sakramenten erscheinen zuweilen als zu stark konstruiert. H. E. [67e

K. Wehner SJ, *Was bedeutet das Sakrament der Priesterweihe für unsere Zeit?* (ebd. 90—100). Die Formulierung des Themas läßt schon von vornherein die vornehmlich apologetische, das Ethos kathol. Priestertums betrachtende Zielrichtung vorliegender Abhandlung erkennen, die sich z. T. noch gegen eigentlich schon lange überholte und widerlegte Vorwürfe wendet. Im 2. Abschnitt wird der Verlauf der Weihehandlung geschildert, freilich fast nur von der äußeren, rituellen Seite her, ohne dabei in die letzten Tiefen des sakramentalen Geschehens vorzustoßen. Auch

hier kann man wiederum die Feststellung machen, wie sehr eine Betrachtung über das sakramentale Leben der Kirche und näherhin über die einzelnen Sakramente im Apologetischen, Ethisch-Moralischen und bei der Schilderung der Handlung im Äußerlichen und Ritualen haften bleibt, wenn sie nicht von der Perspektive des christlichen Kultmysteriums aus geschieht. H. E. [67f]

A. Antweiler, *Vom Priestertum* (Essen 1932). Hier spricht ein erfahrener, kluger und frommer Priester vom Priestertum: Opfer. Mittlertum. Das Urbild. Die Berufung. Die Belege zeigen, wieviel er aus der hl. Schrift und den Vätern geschöpft hat. Er bietet keine trockene Belehrung; durch seine Ausführungen geht ein Strom warmen, schwungvollen Lebens. Vom konkreten Leben ausgehend, steigt er oft empor in die Höhen theologischer Spekulation und Exegese. Manch feine Mahnung, Warnung und Ermunterung fügt er ein. — Man vermißt als tragenden Grund der Darlegungen die Mysterienlehre. Das allgemeine Priestertum ist gar nicht erwähnt. L. Schm. [68]

H. G. Wink, *S. Nicolaus Episcopus Thaumaturgus. Bemerkungen zum Verhältnis von Kultgeschichte und Heiligenforschung anläßlich von Karl Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande* (Sonderdruck aus Rhein. Vierteljahrsblätter, Mitteil. des Instituts f. geschichtl. Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, 2 [1932] 317—327). Im Anschluß an eine Inhaltsangabe des Jb. 11 Nr. 375 besprochenen Buches sagt W., daß man „der Problemstellung: ‚Herauswachsen der Heiligengestalten aus dem Mutterboden kirchlichen Lebens‘ einige sehr wesentliche Nuancen hinzufügen“ müsse, „die in den Untersuchungen Meisens noch nicht oder nicht so, wie sie es beanspruchen dürfen, beachtet werden“. Er meint damit in diesem Fall die altchristl. Auffassung vom Bischof, die in der Frühzeit vielleicht sogar vorwiegend zur Ausbreitung des Kultes beigetragen habe und auch zur Erhebung des Bischofs zum Wundertäter habe führen können. [Es erhebt sich dann freilich die weitere Frage, weshalb gerade der hl. Nikolaus vom Kulte und dann besonders von der Volksfrömmigkeit so bevorzugt wurde.] [69]

Alf. M. Wachsmann, *Von christlicher Ehe-Wirklichkeit* (Akadem. Bonifatius-korresp. 47 [1932] 101—105). Im Gegensatz zu einer mehr psychologischen oder biologischen oder auch juristischen Betrachtungsweise der Ehe tritt W. von der sakramentalen Seite an das Problem der christl. Ehe heran: Sie ist sakramentale Ehe; durch das Ehesakrament werden christliche Brautleute seinsmäßig eingewurzelt in die herrliche Wirklichkeit Christus und seine Kirche; das Wesentlichste christl. Eheauffassung liegt in der ontischen Bezogenheit auf die Ehwirklichkeit Christi mit seiner Kirche. H. E. [70]

P. Saintyves, *Le Folklore juridique* (Institut de droit comparé: Études de sociologie et d'ethnologie juridiques 12 [Paris 1932]). Aus dieser Studie ist das hervorzuheben, was sich auf den Ritus der Verlobung und der Trauung bezieht. Das französ. Wort „fiançailles“ kommt von *fides*. 3 Akte stellen im MA die *affdatio* symbolisch dar: 1. der Händedruck, 2. der Verlobungsring, 3. der Kuß. Als der Brauch, die Verlobung vor dem Priester zu schließen, aufhörte, sind diese 3 Riten in den Trauungsritus übergegangen. Andere Akte der *affdatio*, die früher in gewissen Gegenden Frankreichs beobachtet wurden (oder noch beobachtet werden), bestehen darin, in denselben Apfel zu beißen, aus demselben Teller zu essen, aus demselben Glas zu trinken, einen bestimmten Kuchen zu essen, — alles Riten, die man mit der *confarreatio* der Römer vergleichen kann. Der Kuß, den sich die Ehegatten bei der röm. Hochzeit gaben, war so wesentlich, daß die Rechtsgelehrten ihn für notwendig zur Gültigkeit der aus Anlaß der Ehe gemachten Schenkung erklärt haben. So kam es, daß die beiden Worte *donatio* und *osculum* schließlich miteinander vertauscht werden konnten, und daß im Französ. die Schenkung bei der Eheschließung einfach „Oslage“ genannt wird (oder „Kuß“). Über den Kuß

der Eheleute am Ende der Brautmesse vgl. P. Doncœur, *Retours en chrétienté* S. 119 ff. (vgl. Nr. 152) und L. Gougaud, *Le Rituel nuptial dans le passé* (s. Jb. 6 Nr. 132) S. 313 f.

L. G. [71]

R. B. Pierret OSB, *Le Temps de l'Avent* (Quest. liturg. et paroiss. 17 [1932] 263—284). Aus der Arbeit von M. Jugie über das erste Marienfest in Orient und Okzident (s. den Bericht und die Kritik von A. Baumstark im Jb. 3 Nr. 78 a) schließt der Vf., daß die ersten Spuren einer Adventsfeier im Orient zu suchen seien. Schon vor dem Konzil von Ephesos (431) bestand im Orient ein „Gedächtnis der hl. Maria“, das ihrer jungfräulichen Empfängnis (und damit göttlichen Mutterschaft) geweiht war und (wahrscheinlich am Sonntag) vor Weihn. gefeiert wurde; dazu trat ein Gedächtnis des Täufers. Beide Feste erhöhten den Glanz des im Orient zuerst zurückhaltend aufgenommenen Geburtsfestes Christi. Als später in Byzanz an Stelle der ideellen Ordnung die mehr chronologische trat, so daß an die Stelle des Festes der Mutterschaft Mariens die Verkündigung am 25. III., also 9 Monate vor Weihn., gestellt wurde (6. Jh. m.) — entsprechend wurde der Täufer am 24. VI. gefeiert —, wurde die Mutterschaft am 26. XII. begangen; der Sonntag vor Weihn. ist nun dem Andenken aller Gerechten von Adam bis auf Joseph geweiht. Bei den Syro-Jakobiten feiern heute noch 6 Sonntage vor Weihn. die evangel. Tatsachen, die der Geburt des Herrn vorausgingen. Im Abendlande bezeugen Texte des hl. Hilarius und des 4. Konzils von Saragossa — s. darüber die vom Vf. nicht erwähnte Studie von Petrus Siffrin OSB im Jb. 1 S. 127—130 — höchstens eine Vorbereitung auf die an Epiphanie gespendete Taufe. Seit dem 5. Jh. erscheinen die beiden Strömungen, die hinter unserer heutigen Adventsliturgie stehen: die liturg. und ursprüngliche, von Ravenna ausgehend, und die asketische, die aus Gallien stammt. Aus Ravenna kommen der Rotulus von Rav., der dem hl. Petrus Chrysologus zugeschrieben wird, und einige Predigten desselben Autors (Bischof 433—450). Unter den Predigten sind einige auf ein Fest der Ankündigung der Empfängnis des hl. Joh. T. und eines der jungfräulichen Empfängnis oder der Verkündigung Mariens, die vor Weihn. gefeiert wurden — also ganz wie im Osten, was in Ravenna nicht verwunderlich ist. In Gallien dagegen bereitete man sich seit dem 5. Jh. nach dem Vorbilde der Quadragesima durch 6 Fastenwochen auf Weihn. vor. Beide Strömungen vermischten sich. In Spanien finden sich die 6 Wochen wie in Gallien, dazu aber eine wirkliche Vorbereitungs liturgie mit den orientalischen Ideen; das Lektionar von Silos (um 650) hat im Advent ein Marienfest, was durch das 10. Konzil von Toledo bestätigt wird (656), wo das Fest auf den 18. XII. festgelegt wurde. Auch in Gallien entwickelte sich seit dem 7. Jh. eine eigene Adventsliturgie, in der der Bußcharakter stark hervortritt. Mailand hat viel von Gallien, aber auch vom Orient empfangen; der letzte Sonntag ist der Verkündigung und Heimsuchung gewidmet und heißt seit spätestens dem 9. Jh. *de Exceptato* (= „Empfängnis“ von *exceptare*). In Rom erscheint eine 5- oder 4wöchige Vorbereitung auf Weihn. zur Zeit Gregors d. Gr.; letztere Form siegte, wohl nach Analogie der Quadragesima (Vierzahl!); dies wie der Bußcharakter ist eine Konzession an Gallien. Das Formular enthält nichts Eigenes. Schon vorher feierte Rom am Quatembermittwoch die Verkündigung (so schon unter Leo M.; wohl gleich nach 431, als Xystus III. die liberianische Basilika unter dem Namen der hl. Maria erneuerte). [Vgl. auch Nr. 74 und 241.] [72]

O. Casel OSB, *Alte Adventspräfationen* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 56—57). Mit meisterlicher Übertragungskunst, die jedem Worte auch in der Übersetzung sein volles Gewicht läßt, macht O. C. hier einige Adventspräfationen aus dem Anhang Alkuins zum Gregor. Sakramentar weiteren Kreisen zugänglich. Angefügt ist die noch heute übliche Adventspräfation des Meßbuches von Lyon. Die Texte machen den Mangel einer entsprechenden Adventspräfation in unserem heutigen röm. Missale doppelt fühlbar.

Ae. L. [73]

P. Radó OSB, *Die Ps.-Chrysostomische Homilie εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν* (Zschr. f. kath. Theol. 56 [1932] 82 f.) stellt fest, daß die armenische Homilie *Laus s. Dei genitricis et semper virginis Mariae* (hg. von Pitra, *Analecta sacra* 4, 156—159 unter dem Namen des hl. Gregor. Thaumaturg. nach der Pariser Hs. B. N. ms. armén. 47 saec. 14), die nicht von Gregor Th. stammt, nach M. Jugie, *Les homélies mariales attribuées à S. Grégoire le Thaumaturge* (Anal. Boll. 43 [1925] 92) eine Predigt auf das ursprünglich einzige Marienfest der Urkirche sein soll [vgl. darüber Jb. 3 Nr. 78a und oben Nr. 72], sich griechisch unter den ps.-Chrysostomischen Predigten PG 61, 737 mit dem Titel *Εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν* findet; nur am Ende kleine Abweichungen. Jugie hat sie richtig beurteilt. Der falsche Weihnachtstitel läßt sich daraus erklären, daß dieses Marienfest am Sonntag vor Weihnachten gefeiert wurde und deshalb die Homilie mit einer Anspielung auf die Wintersonnenwende beginnt: *Ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλε σήμερον ἥλιος, καὶ τὸν πρὶν ἀνατέλλοντα ἐκάλυψεν ἐλυτρώθην τοῦ σκότους, καὶ οὐ φέρω τὰς ἀκτίνας· ἐτέχθη μοι πάλιν τὸ φῶς καὶ ἀμαυροῦμαι τῷ φόβῳ . . .* [74]

Kl. Dabrowski OSB, *Antiphone „O“* (Myst. Christi 3 [1931/32] 1—8). Vf. bringt viele Einzelheiten aus der hl. Schrift bei, um den Inhalt dieser bes. schönen Gesänge der Adventsliturgie zu vertiefen. Die Antiphonen sind wortgetreu übertragen und in Versen, die aus einer altpoln. Übers. aus dem J. 1636 stammen. M. K. [75]

Ch. Marchesné, *Les messes des Noël* (Rev. de l'hist. des religions 53 [1932] 71—84). Vf. schildert die Erfahrungen, die er auf der Suche nach den alten liturg. und volksliturg. Bräuchen des Weihnachtsfestes in Rom und in verschiedenen Gegenden Frankreichs machte. Man erfährt beiläufig von dem Bestehen einer Gesellschaft der „Amis de la messe de minuit“. Th. Kl. [76]

W. Thomas u. K. Ameln, *Das Weihnachtslied. 70 deutsche gottesdienstliche Weihnachtsgesänge, meist mit eigenen Weisen, aus dem 14. bis 17. Jahrhundert* (Das deutsche Kirchenlied mit seinen Weisen usw. in selbständigen Einzelbänden. Kassel 1932). Die schöne Liedersammlung verdient hier Erwähnung wegen ihrer trefflichen Einleitung, die den Sinn christl. Weihnachtsfeier aufzeigt: als festliche Begehung einer Tat Gottes, durch die dem irdischen Werden und Vergehen der Anfang eines ewigen Lichtes und eines ewigen Lebens entgegengesetzt wird. Das Wort vom Gott-Menschen ist der Inhalt der christl. Weihnachtsverkündigung. So klingt es aus den alten Liedern, so soll es heute wieder leben. (Der altliturg. Gedanke der Consecratio mundi ist nicht ausgesprochen und erkannt; daher doch nicht volle Erfassung mancher alten Texte.) — Darlegung altdeutscher volkslit. Weihnachtsbräuche (22 ff.), das Quem-pas-Singen (*Quem pastores laudavere*) (25 ff.). — Ordnung der Lieder in 4 Gruppen, die von je einer Antiphon in gregorian. Weisen eingeleitet werden; letztere sollen auch zur Umrahmung bestimmter Lieder dienen. Anleitung zum gottesdienstl. Gebrauch in „Vespern“ und „Metten“. U. B. [77]

O. Casel OSB, *Der österliche Lichtgesang der Kirche* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 179—191). Der Aufsatz berührt kurz die geschichtl. Entwicklung der österl. Lichtfeier am Karsamstag und ist wertvoll bes. durch die beigegebene Übersetzung des Oster-Praeconium in seiner ältesten und seiner noch heute üblichen Form. Der ursprüngliche röm. Ritus der Osterkerze, durchaus ähnlich dem täglichen *lucernarium*, spiegelt klar den Mysteriencharakter der Feier: die brennende Kerze wird in die dunkle Kirche getragen, und die (an die antike Form der *laudes* anschließende) *laus cerei* feiert sie als Symbol des auferstandenen Herrn — „das Wort tritt zu dem Natursymbol, und so entsteht ein Mysterium“ (S. 181). Die Texte verstärken den Eindruck. Das *Exsultet* ist nach der älteren Textform, die noch die liebliche *laus apum* ungekürzt enthält, übertragen. Die hohe poetische Schönheit des Stückes kommt in der zugleich schmiegsamen und kraftvollen Übersetzung ganz zur Geltung. In den beigegeführten Noten wird der Text *incensi huius sacrificium vespertinum* auf die Kerze, die Zeile *qui licet sit divisus in partes* auf *ignis* bezogen und der Gebrauch der Weih-

rauchkörner und des Triangels mit ihrer nachträglichen symbolischen Deutung aus einem Mißverstehen dieser beiden Stellen erklärt. Die Annahme, daß Ambrosius Verfasser des *Exsultet* sei, wird durch zwei vergleichsweise zugezogene ambrosianische Texte (*de sacr.* V 4, 27; in *Luc.* II 2, 41) gestützt. Gegenüber dem Ritus der Osterkerze, der im wesentlichen rein christlich ist, erscheint die Feuerweihe weit stärker religionsgeschichtlich bestimmt (Fest des neuen Feuers in Babylon, Pyrrhorie der Griechen usw.) und findet erst im 9. oder 10. Jh. Eingang in die röm. Liturgie. Ae. L. [78]

Aemiliana Löhr OSB, *Zwei Taufsprüche* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 211—213). Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranens. Basilika aus der Zeit Xystus' III. (nach Dölgers Lesart: Antike u. Christentum II 252 ff.) und ein Tauflied aus dem Graduale der hl. Kaiserin Kunigunde (Landesbibl. Kassel) in rhythmischer Übertragung. Beide Texte spiegeln den freudigen Glauben an das Taufmysterium, der zu so verschiedenen Zeiten in der Kirche gleichmäßig lebendig war. [79]

Joh. Korzonkiewicz †, „*Profusis gaudiis*“ — *Eine Gedankenlese über die Pfingstliturgie* (Myst. Christi 3 [1931/32] 193—197). Betrachtungen über den Hl. Geist und seine Tätigkeit in der Seele des Menschen und der Kirche Christi. Nicht nur der Meßtext, sondern auch das Brevier sprechen von der mystischen Tätigkeit des Hl. Geistes. K. bevorzugte die Erklärung der Ps. 67 und 103 im Lichte des Pfingstmysteriums. M. K. [80]

C. Leroy, *La Toussaint et le jour des morts au pays d'Artois* (Rev. de folklore français 1 [1930] 197—206). Allerheiligenvesper; Prozession zum Kirchhof und Segnung der Gräber; Schweigen und Sammlung. An Allerseelen beginnt die Glocke um 5 oder 6 Uhr morgens das Totengeläute. L. G. [81]

M. K., *Kult św. Jana Chrzcziciela i św. Józefa* (Vom Kult des hl. Johannes des Täufers und des hl. Joseph) (Myst. Chr. 3 [1931/32] 174—180; 207—212) bringt zu den letzten Abhandlungen zu dieser Frage: P. Parra SJ im „*Messenger du Cœur de Jésus*“ (März 1931); Bisch. von Chartres, Raoul Harscouët, im „*Bulletin paroissial-liturgique*“ (1931, 229); J. Pinski in der „*Liturg. Zschr.*“ 3 (1930/31) 367—375, einige Bemerkungen über ähnliche Erscheinungen des relig. Lebens Polens. Die Frage war nach Harscouët und Pinski dargestellt. Darauf antwortete die Schriftleitung der von Jesuiten hg. Monatsschrift „*Sodalis Marianus*“ (31. Jahrg. Nr. 11, 2. Teil „Glaube und Leben“ S. 348) und machte den Liturgikern den Vorwurf, daß sie die ganze Vollkommenheit und die beste Art der Frömmigkeit in der Liturgie sehen; weiter daß sie ohne Grund die Mode des Unterschriftsammelns zwecks Bestätigung des neuen Gottesdienstes in Rom bekämpften; daß sie endlich den Brauch der Schutzheiligen oder die Patronwahl verwerfen. Sie blieben nicht ohne Antwort, da im „*Myst. Chr.*“ 4 [1932/33] 56 der Schriftleiter eine hinreichende Erklärung abgab. M. K. [82]

J. Brinktrine, *Das Römische Brevier* (Paderborn 1932). Das Büchlein erfreut durch seine klare, übersichtliche Darstellung und schlichte Einfachheit. Nach einer etwas philosophisch abstrakten Einleitung über das Gebet im allg. behandelt es Entstehung und Geschichte des Breviergebetes, die gemeinsamen Gebetsformen der Horen, die einzelnen Horen selbst und schließlich die Gliederung und Struktur der Horen und ihr Verhältnis zueinander. Was über die Entstehung der einzelnen Tagzeiten gesagt wird, geht über Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Die Charakteristik der Horen oder die liturg. Horensymbolik, die eigentlich die Hauptsache sein sollte, kommt leider viel zu kurz. Es ist nicht einzusehen, warum die Vesper durch ihre zeitlich vorgerückte Feier das Gegenstück zur Messe geworden sein soll; ebenso wenig, daß die Aussetzung des Allerheiligsten eine liturgisch höhere Funktion als die Vesper ist. S. St. [83]

C. Callewaert, *Les prières d'introduction aux différentes Heures de l'office* (Collat. Brug. 32 [1932] 467—479). Zeigt, daß der Vers *Domine labia mea aperies* und Ps. 3 zu Beginn der Vigilien, ferner der Vers *Deus in adiutorium* und Ps. 66 zu

Beginn der Laudes und derselbe Vers zu Beginn der andern Horen Neuerungen des hl. Benedikt sind; dasselbe gilt wahrscheinlich vom Invitatorium, das ebenfalls in Rom damals nicht gebräuchlich war. Die Neuerungen wurden in Rom bald übernommen, die Anfangsverse vielleicht durch Gregor d. Gr. Im 9. Jh. wurde das *Deus in adi.* auch für die Vigilien eingeführt, aber in Rom nach dem *D. labia*, während die Benediktiner es davorsetzten und damit seinen eigentlichen Sinn opferten. Im röm. Offizium gab und gibt es Nachtoffizien ohne Invitatorium, so die Zusatz-Nachtoffizien an bestimmten Festen zur Mitternacht, die wohl vor St. Benedikt bestanden. Dazu gehört das Totenoffizium, das nach Callewaert, *De breviarii romani liturgia* (Brügge 1931) n. 390 aus Rom stammt; ferner die Tenebrae der Kartage. Noch heute ist das röm. Offizium der Epiphanie ohne Invitatorium, wie man sagt, weil der Ps. 94 zur Psalmodie der Nokturnen gehört. Aber das hätte man, wenn es bei Entstehung des Offiziums schon das Invitatorium gegeben hätte, leicht ändern können. Benedikt hat in dem Ep.-off. Ps. 94 durch Ps. 86 ersetzt und 3 neue Ps. den römischen beigelegt. Rom bewahrte das Ep.-off. in der alten Form, ohne Invit. und Hymnus; für die Oktav aber wurde das Invit. eingeführt und Ps. 94 durch 86 ersetzt. [84]

Aemiliana Löhr OSB, *Der eschatologische Gedanke in den Ferialhymnen* (Liturg. Zschr. 4 [1931/32] 11—21). Der eschatologische Zug, der die Urkirche auszeichnet, gehört zum Wesen der Kirche und hat sich der Liturgie unverlierbar aufgeprägt. Das wird hier an einem kleinen Ausschnitt, den Ferialhymnen (des monast. Breviers), aufgezeigt. Stimmungsmäßig schwingt der eschatologische Gedanke in den meisten dieser Hymnen mit. Klar ausgesprochen wird er vor allem in den Hymnen zu den Vigilien des Sonntags, in den Laudeshymnen der beiden letzten Wochentage, im Vesperhymnus des Samstags und im Hymnus zur Non. [85]

Br. Gładysz, *Hymny na uroczystość NMP. Królowej Polski* (Hymnen zum Feste Mariens, Königin Polens) (Myst. Chr. 3 [1931/32] 197—199). Es handelt sich hier nicht nur um die Geschichte des Meßtextes für den 3. V. (an diesem Tage begeht Polen das Fest *Mariae Reginae Poloniae*), sondern um die Hymnen, deren Unterbringung im Brevier der Ritenkongregation die größte Schwierigkeit bereitete. Der 1. Hymnus, *Ave maris stella*, stammt nach Gl. aus St. Gallen aus dem 9. oder 8. Jh. Der 2. *Te Redemptoris Dominique nostri* hat zum Vf. einen gewissen Brandimarti aus dem 19. Jh. Er ist schon im Offizium des Festes Mariae von der immerwährenden Hilfe verwendet. Ins *Officium Polonianum* wurde er mit Ausnahme der 5. und 6. Strophe ganz übernommen. Der 3. *Dum tuos coelum recolit triumphos* ist das Werk eines röm. Geistlichen Biagio Verghalli. Die ersten 2 Strophen entstammen einem anderen Hymnus vom Feste des hl. Öls vom gleichen Autor. M. K. [86]

Życie z Kościołem — Na czas wielkanocny (Lebe mit der Kirche — für die österliche Zeit) (Myst. Chr. 3 [1931—32] 153—157). Liturg. Erwägungen über die Apok. des hl. Joh. wie über das Beten des Breviers für die Woche nach dem 3. Sonntag n. Ost.; ähnliche Ausführungen über die Andacht zum hl. Kreuz *tempore Paschali*. M. K. [87]

J. Korzonkiewicz †, *Klejnoty podłe drogi* (Kleinodien am Wege) (Myst. Christi 3 [1931/32] 32—36; 78—82). Betrachtungen über die Homilien aus dem *Commune Confessoris non Pontificis* u. ähnl. M. K. [88]

J. Korzonkiewicz †, *O Nieszporach ku czci N Marji Panny* (Die Vespere zu Ehren der hl. Jungfrau Maria) (Myst. Chr. 3 [1931/32] 244—252). Erster bedeutender poln. Versuch einer Psalmen- und Antiphon-Erklärung obiger Vespere. In den Vesperantiphonen findet Vf. Schwierigkeiten, die sich noch steigern, wenn man sie in der Predigt oder vor Zuhörern erklärt, denen Mystik, Parabeln und Allegorien der hl. Schrift unbekannt sind. Die Ps. enthalten eine gewisse Schwierigkeit in bezug auf ihre Anwendung auf Maria. Vf. warnt vor allzu reicher Allegoristik und Akkommodation. M. K. [89]

Fr. Heiler, *Evangelisch-katholisches Brevier*. I. Teil (München 1932). Der bekannte Religionshistoriker H. hat hier im Auftrag der Brevierkommission der Hochkirchlichen Vereinigung im 12. Heft des 14. Jahrg. der „Hochkirche“ (Sonderheft) den ersten Teil eines Brevierentwurfes herausgegeben. Im Geleitwort spricht er sich über das Ziel dieses Entwurfes aus. „Es ist Aufgabe der evangelisch-katholischen Bewegung, über die sporadischen Versuche evangelischer Breviere hinaus wieder das altkirchliche Stundengebet in seinem grandiosen architektonischen Aufbau herzustellen und die verlorenen liturgischen Schätze wieder auszugraben.“ „Es gilt die klassischen Formen des benediktinischen und römischen Breviers in das evangelische Beten und Leben herüberzunehmen.“ „Gilt es so auf der einen Seite, nichts von den großen Werten des abendländischen katholischen Stundengebets ungebraucht zu lassen, so ergibt sich auf der anderen Seite die Aufgabe, die köstlichen Formen des evangelisch-reformatorischen Glaubenslebens in jenen gewaltigen Gebetsdom einzubauen: Luthers unübertroffene Bibelübersetzung, das lutherische Kirchengebet und vor allem das evangelische Kirchenlied.“ Ganz dieser Tendenz entsprechend finden wir daher im Kalender neben den kathol. Heiligen, von denen außer den „ökumenischen Heiligen“ bes. die ma. deutschen und skandinavischen Heiligen berücksichtigt sind, auch „die großen Persönlichkeiten des reformatorischen Christentums“, sowohl „die prophetischen Verkünder des Gotteswortes wie die Helden der Liebe und insbesondere auch die katholischen Restauratoren eines entarteten Protestantismus“. So z. B. am 2. I. der Gedächtnistag Wilhelm Löhe, am 23. I. Matthias Claudius, am 28. I. Heinrich Seuse, am 4. II. Friedr. v. Bodelschwingh, am 17. II. Pestalozzi, am 18. II. Martin Luther, usw. „Der evangelische Charakter des Breviers zeigt sich ferner in der Korrektur jener Mängel, die dem römischen Brevier anhaften.“ „Das ganze Neue Testament und alle wichtigeren Stücke des Alten Testamentes kommen im Lauf des Kirchenjahres zur Verlesung.“ Ferner: „die Zahl der Psalmen ist verkürzt“, und „die Racheabschnitte der Psalmen sind weggelassen.“ Weiter ist „an die Stelle der stereotypen 'Kapitel' eine Mannigfaltigkeit von Schriftworten getreten, und zwar gerade der evangelischen 'Kernworte'“, um „der Gefahr der Monotonisierung und Mechanisierung“ zu entgegen. Schließlich „ist das Gebet des Herrn nur zweimal am Tage und zwar auf liturgischen Höhepunkten vorgesehen“. Vf. denkt sich das vorliegende Brevier vor allem für „die im Entstehen begriffenen evangelischen Ordensgemeinschaften“, „für die hochkirchlichen Pfarrer“ (als „stellvertretendes Gebet für die Gemeinde“), „für liturgische Exerzitien“, und „für Gemeindegottesdienste an bestimmten Tagen des Kirchenjahrs“. Kürzungsschemata geben Winke für solche, die sich wegen ihrer Berufsarbeit mit einer Auswahl begnügen müssen. Das Laacher Laienbrevier diene diesem Entwurf z. T. als Vorbild. So sehr in mancher Hinsicht dieser Entwurf zu begrüßen ist, so ist doch zu betonen, daß er hervorgewachsen ist aus einem dogmenfreien subjektivistischen Modernismus. Eine nähere Würdigung soll erst nach Erscheinen des angekündigten zweiten Teiles erfolgen. L. Schm. [90]

A. Bigelmair, *Zur Geschichte der Würzburger Ritualien. Das neue Würzburger Rituale* (Klerusblatt [Eichstätt] 14 [1933] 17 f.; 36—38; 56 f.). Der Aufsatz gibt zunächst einen kurzen histor. Überblick über die Entstehung der Pontifikalien und Ritualien überhaupt bis zur Herausgabe des *Rituale Romanum* durch Paul V. im J. 1642 und behandelt dann im bes. die Geschichte der Würzburger Ritualien, angefangen von der Würzburger Synode des Bisch. Manegold von Neuenburg 1298 bis heute. Während vor der Herausgabe des *Rituale Romanum* Bezeichnungen wie *Liber agendarum* oder kurz *Agenda* üblich waren, erscheint zum erstenmal 1671 der Name „Rituale“ und damit eine Angleichung an das *Rit. Rom.*, an der auch die späteren Ritualien festgehalten haben. Bei den einzelnen Agenden und Ritualien gibt Vf. den Inhalt an. Den Schluß des Aufsatzes bildet eine genaue Besprechung der neuesten Würzburger Ritualien von 1932, das entsprechend den Bedürfnissen

unserer Zeit umgestaltet und bereichert wurde. Die Vermehrung der Weihen und Segnungen, die stärkere Verwertung der deutschen Muttersprache u. ä. sind ein dankenswerter Anfang, die Gläubigen wieder in engere Fühlung mit dem Gebet der hl. Kirche zu bringen. R. H. [91]

Joh. Brinktrine, *Die neue Paderborner Agende. Historische Einführung und Kommentar zu den Paderborner Sonderriten* (Paderborn [1932]). Br. gibt eine willkommene Einleitung zu der 1932 im Auftrage des Erzb. Caspar Klein von Paderborn neuerschienenen *Collectio Rituum in usum cleri Archidioecesis Paderbornensis ad instar appendicis Ritualis Romani* (Paderborn 1932). Zur Erklärung zieht er auch die älteren Paderborner Agenden bei, die z. T. wertvolles liturgiegeschichtl. Material enthalten, bes. die des B. Theodor von Fürstenberg (1602) und die des B. Hermann Werner (1687). Die neue Agende umfaßt die Sakramente, die den Priester angehen, Benediktionen, Prozessionen und Litanien sowie den Kult der Eucharistie. Von der deutschen Sprache ist maßvoller Gebrauch gemacht, da, wie S. 8 richtig gesagt wird, ihre Bedeutung nicht überschätzt werden sollte. Die eingeschobenen deutschen Gebete könnten sich in ihrer Haltung wohl noch mehr der Liturgie anpassen. [92]

S. Sheehy OSB, *A Plea for the Martyrology* (Irish Eccles. Record 4. Ser. 40 [1932] 1—13) gibt ohne wissenschaftl. Ansprüche einen Überblick über die Geschichte des Martyrologiums mit der Absicht, den Blick des Klerus und der Gläubigen auf dieses i. a. zu sehr vernachlässigte liturg. Buch zu richten. L. G. [93]

J. Vives, *Historia de l' „Angelus“* (Bon Pastor 11 [1932] 388—397). Vf. gibt einige histor. Notizen aus span. Schriftstellen zur Geschichte des Angelus-Läutens. J. V. [94]

H. Thurston, *Votive candles* (Month 160 [1932] 141—151). Nachrichten über die liturg. Lichter (bes. über das lat. Wort *candela* im Sinne von Öllampe) und über den sehr alten Brauch, Kerzen in den Heiligtümern der Heiligen anzuzünden. L. G. [95]

Colin Dunlop, *Processions, a Dissertation together with practical Suggestions* (Oxford 1932). Der Alcuin-Club von London veröffentlicht neben gelehrten Monographien zur Liturgiegeschichte wie etwa den Studien von E. G. Cuthbert über den Gebrauch des Weihrauchs im Kult und denen von W. H. Freestone über *The sacrament reserved* auch solche von geringerer Bedeutung, worin mehr praktische Gegenstände des Kultes der anglikan. Kirche behandelt werden. Zu dieser 2. Art gehört das neue Buch von D. über die Prozessionen. Nach einigen allgem. Betrachtungen über die Prozessionen in der Vergangenheit werden die Mittel ins Auge gefaßt, ihren Gebrauch innerhalb des von dem im Prayer Book von 1928 vorgesehenen Rahmens zu entwickeln. Dabei wird auch die liturg. Bedeutung dieser Zeremonien in Betracht gezogen. L. G. [96]

B. de Echagaray, *La devoción a algunos santos y las vias de peregrinos* (Rev. intern. de Estudios vascos 23 [1932] 27—29; 406—407). Man kann wenigstens für das Baskenland nur mit Vorbehalt die Behauptung Schultens annehmen, daß an den span. Küsten die der hl. Marina geweihten Kirchen am selben Platz wie die der Venus Marina geweihten Tempel gebaut waren. Im Baskenlande bestehen 38 Kirchen unter dem Namen der hl. Marina, die zum großen Teil vom Meere entfernt oder ganz im Inneren liegen. Ein Gebirge und zwei Bäche tragen auch diesen Namen. Man muß vielmehr die Weihungen an die hl. Marina dem Einfluß der nach Santiago wallfahrenden Pilger zuschreiben. So erklären sich auch die zahlreichen Weihen von Kirchen an den hl. Martin v. Tours, die hl. Magdalena und den hl. Pelayo, den Martyrer von Galizien, dessen Namen 13 baskische Kirchen tragen. J. V. [97]

A. Bernareggi, *L'organismo diocesano milanese e la liturgia ambrosiana* (Ambrosius 8 [1932] 134—144). In lebendiger Weise spricht Bischof B. in diesem

Vortrag während der liturg. Woche 1932 zu Mailand über die Bedeutung der Diözesan- und Metropolitankirche; über Sinn und Wesen des bischöfl. Amtes und der Kathedrale. Die Größe des ambros. Ritus, sein Neulebendigwerden, treten dabei gut zutage. B. N. [98]

Giov. Lovatti, *La liturgia della Santa Messa* (Ambrosius 8 [1932] 108—117). Einführung in eine größere Arbeit über die ambrosianische Messe. Vf. schreibt aus guter Kenntnis der Quellen und — wenigstens der romanischen — Literatur. In den einleitenden Worten dürfte die Tatsache, daß das Meßopfer wesentlich *sacrificium commemorativum* ist, etwas mehr betont werden. Aufbauend auf den Quellen wird dann kurz die Entwicklung der Messe bis zum 4. Jh. geschildert. Dabei an Hand der Evangelien schon in der „prima Santa Messa celebrata da Nostro Signore“ 5 „momenti nettamente distinti“ zu finden, nämlich eine Apologia (Fußwaschung), Didascalia (Reden Jesu), Vorbereitung der Opfergaben, Konsekration und Mahl, geht viel zu weit und ist ein methodisch sicher nicht richtiger Anfang. In glücklicher Inkonzsequenz geht L. auch im Folg. tatsächlich einen anderen Weg; denn die Texte des hl. Justinus und die Eucharistia von Verona (die als die des Hippolyt von Rom bezeichnet werden sollte) führen richtiger auf die 2 Hauptteile, die sog. Katechumenen- und Gläubigenmesse und auf die Betonung des Momentes der *εὐχαριστία* mit ihren Einzelteilen der *ἀνάμνησις*, der Konsekration (Einsetzungsbericht), der Epiklese und der Schlußdoxologie. Der im übrigen schön abgerundete Aufsatz würde gewinnen, wenn er nicht im Streben nach falscher Einfachheit allzu sehr heutige, fertige Begriffe in jene frühen Dokumente hineintrüge. — Ders., *La Santa Messa Ambrosiana. Derivazione della Liturgia Ambrosiana* (ebd. 145 f.) vertritt die These, daß der ambros. Ritus nichts anderes als der „eine römisch-italisch-archaisch-prägregorianische Ritus“ des Abendlandes sei, der im Gegensatz zu Gregors d. Gr. Reformen seinen oriental. Einschlag nicht aufgab. Es folgt ein sehr knapper Überblick über die Geschichte des ambros. Ritus, seine heutige Ausdehnung (Mailand mit Ausnahme von Monza und einigen anderen Pfarreien; ferner kleine Gebiete der Diözesen Novara, Bergamo und Lugano) und die ihm zugrunde liegenden Quellen. — Ders., *L'esposizione dettagliata della S. Messa ambrosiana* (ebd. 211—215; 232—239; wird fortgesetzt). Vorbereitet durch allgemeine Erörterung der größeren Abschnitte werden die Riten und Gebete der ambros. Messe im einzelnen erklärt. Dabei sind nicht immer in ganz vollendeter Weise abgewogen eine rein histor. Erörterung der Einzelheiten und ihrer Geschichte und die Versuche zu einer Würdigung aus dem Ganzen heraus. Die sonntägliche *Aspersio* sollte nicht so stark in den Vorbereitungsteil der Messe eingefügt und ihre Beziehung zu dem österlichen Sakrament der Taufe mehr betont werden. B. N. [99]

P. Borella, *L'antiphona post Evangelium* (ebd. 97—107). Die Antiphon, welche die ambros. Messe nach dem Evangelium hat, von Magistretti als ein Surrogat der Formel für die Entlassung der Katechumenen betrachtet, von Duchesne mit dem gallikan. *Sonus* oder dem byzant. Cherubikon gleichgesetzt, wird gedeutet in ihrem Ursprung als eine Art Responsorialgesang, der die Rückkehr des Evangelienbuches vom Ambo zum Altare begleitet. Die Antiphon tritt dabei in interessante Parallele zu den mozarab. *Laudes* und dem kelt. „Alloir“, sowie zu den privaten Acclamations des *Laus tibi Christe* und dem Hymnus *Te decet laus*, den St. Benedikt nach dem Evangelium vorschreibt. B. N. [100]

Giov. Lovatti, *La santa messa ambrosiana* (Ambrosius 8 [1932] 287—294; 9 [1933] 20—25; 52—54; 103—110; 136—142). Groß angelegte Erklärung der ambros. Meßfeier. Die großen Zusammenhänge, aber auch die kleinen Einzelheiten werden ausführlich behandelt. Für ein weiteres Publikum gedacht, bieten die Abhandlungen doch auch manches sehr Interessante und Wichtige, zumal in der Erwähnung spezifisch ambros. Elemente. So lesen wir 8 S. 294 von der im Mailänder Dom heute noch fortlebenden Sitte, daß vor Beginn des Evangeliums 1 Diakon und

2 Custodi abwechselnd dem Volk zurufen: *Parcite fabulis, silentium habete, habete silentium*. — Die Einteilung der Vormesse (8 S. 288) in gesangliche Gruppe (*theodia*) und Lehrteil (*didascalia*) scheint uns weniger glücklich zu sein. 9 S. 104 werden trümmerrhafte Elemente des heutigen Ritus wie *Pacem habete. Ad te Domine* ausführlich und gut auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt. Ebd. S. 136 wird der schöne Brauch erwähnt, in dem heute noch im Dom der altchristl. Opfergang fortlebt in einer Form, die auf das 9. Jh. zurückgeht. Von bes. Werte sind auch die häufigen Zitate des hl. Ambrosius zur Beleuchtung „ambros.“ Bräuche.

B. N. [101]

X. Y., *Il culto degli angeli a Milano. Una festa al 1° maggio* (Ambrosius 8 [1932] 69—81). Eingehende Untersuchung der hsl. Zeugnisse für ein Engelfest in Mailand am 1. V. Es handelt sich um alte Kirchentitel (Kirchen zu Ehren der Heiligen Angelus (Michael), Philippus und Jacobus) sowie um eine Notiz des *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*, daß in älterer Zeit die *festivitates* des hl. Michael und aller Engel am 1. V. gefeiert wurden. Unter ausführlicher Beleuchtung durch Parallelen des röm. Ritus und der Martyrologiumsangaben werden dann die verschiedenen Engelfeste des 1. und 8. V. sowie des 7., 29. (bzw. 30.) IX. in ihren wechselnden Schicksalen vor allem in Mailand behandelt.

B. N. [102]

P. Alfonso OSB, *Liturgia Romana e Liturgia Ambrosiana. Il versetto* (Ambrosius 9 [1933] 92—94). Kurze Untersuchung über Struktur und Bedeutung des Versikels. In der ambros. Liturgie gibt es eigentlich nur 2 Versikel, zum Abschluß der Ferialpsalmen und das Completorium in Vesper und Laudes. Dieser abschließende Charakter ist ihnen mit dem röm. Vers. gemeinsam. Als Besonderheit stellt A. fest, daß diese Vers. eine Doxologieformel darstellen und oft mit dem Kyrie verbunden sind.

B. N. [103]

P. Borella, *Il „capitulum“ alle lodi dell'ufficio ambrosiano* (Ambrosius 9 [1933] 154—163). Vermutet den Ursprung des *Capitulum* der ambrosianischen Laudes, welches sich heute zwischen dem Gloria der Psalmen und der Antiphon befindet, in einer Nachahmung der *lectio brevis* in den Laudes der Regula S. Benedicti.

B. N. [104]

P. Borella, *Le stazioni ambrosiane* (Ambrosius 9 [1933] 36—43). Die Litaneiegebete an den feriae IV und VI der Quadragesima im Ambros. Brevier sind Zeugen der in Mailand einst üblichen Stationsprozessionen von der Winter- zur Sommerkirche. An Hand von Parallelerscheinungen anderer „gallikanischer“ Liturgien schließt B., daß diese Quadragesimalprozessionen eine Nachahmung der röm. Stationsprozessionen von der der *Collecta* zur *Statio* sind.

B. N. [105]

L. Gougaud, *Christianity in celtic lands* (London 1932). Für jeden, der seit 1911 sich mit der Geschichte des kelt. Christentums beschäftigte, waren G.s *Les Chrétientés celtiques* (Paris 1911) ein ebenso unentbehrlicher wie sicherer Führer in allen Fragen jener Kirchengeschichte. Hat man in ihm doch eines jener Bücher vor sich, deren Wert man desto höher schätzen lernt, je mehr man sie um Rat fragt: durch die ausgezeichnete Bibliographie sowohl als auch durch die sichere und vorsichtig abwägende, Feststehendes von nur Wahrscheinlichem scheidende Art der Auswertung der Quellen. Mittlerweile hatte G. fast 20 Jahre allen Fragen der kelt. Kirchengeschichte intensiv seine weitere Aufmerksamkeit geschenkt, und so lassen es denn seine eigene wie die gesamte Forscherarbeit der Zeit seit Erscheinen der *Chrét. celt.* als selbstverständlich erscheinen, daß das neue Werk, das G. unter obigem Titel in engl. Sprache herausbrachte, nicht nur eine Übers. des franz. Buches ist, sondern eine völlige, bedeutend erweiternde Umarbeitung. Der Liturgiehistoriker wird dieses neue Werk langjähriger Arbeit, zu dem man neben James F. Kenney, *The Sources of the early History of Ireland. I. Ecclesiastical* (New York 1929) und J. Ryan SJ, *Irish Monasticism: Origins and early Development* (Dublin and Cork 1931) [s. Jb. 11. Nr. 278] die Geschichtsschreibung der kelt. Kirchen aufrichtig be-

glückwünschen kann, in Fragen der kelt. Liturgien sehr oft heranziehen, nicht nur in eigentlichen liturgiegeschichtl. Fragen, sondern auch in Fragen der Grenzgebiete wie Hagiographie (fürs Festland hier sehr wichtig das große Kp. V [S. 129—184] über die irische *Peregrinatio*), Kirchenrecht und Kunstgeschichte. So berührt z. B. schon Kp. VI *Controversies in matters of discipline* (S. 184 ff.) Fragen, die auch die Liturgie betreffen, wie den Osterstreit, die kelt. Tonsur, Spendung der Taufe und der Bischofsweihe. Kp. IX (S. 313—338) ist dann eigens der Liturgie und der Privatfrömmigkeit gewidmet, es kann natürlich nur die Hauptlinien ziehen, einen Überblick über die Quellen, die Anfänge der Liturgie, das Kirchenjahr, die Messe und das Stundengebet geben, um dann noch die Frage des spezifisch Keltischen zu behandeln, das sich zwar mehr in den privaten Gebeten (z. B. den langen *Ioricae*) erkennen läßt, aber doch auch in der Liturgie zu spüren ist, in ihrem Eklektizismus, ihrer Länge, der Wiederholung der gleichen Formeln, ihrem Wortreichtum, dem Exzentrischen und Extravaganten der Formeln und Riten. Schließlich berührt G. noch kurz die Frage des Einflusses der kelt. auf andere Liturgien, den er z. B. bezgl. der Weihe des neuen Feuers in der Osternacht feststellen zu können glaubt. So vermittelt G.s neues Buch eine gute erste Einführung in die z. T. sehr schwierigen Probleme der Geschichte der kelt. Liturgie. G. weist selbst für eine genauere Analyse z. B. der Riten und Gebete der Messe auf den Artikel *Celtic Rite* von H. Jenner in der *Catholic Encyclopedia* und seine eigene Abhandlung *Celtiques (Liturgies)* im Dict. d'arch. chrét. et de lit. hin (S. 324 Anm.). — Es ist nur zu wünschen, daß Werke wie die von G., Kenney und Ryan in allen Fragen der kelt. Kirchengesch. zu Hilfe gezogen werden. Vielleicht darf ich an einem Beispiel zeigen, welch gute Dienste G.s Buch (und schon *Les Crét. celt.*) leistet. A. Dold edierte in Jb. 11 S. 94 ff. aus Cod. Vat. lat. 1339 eine Bußliturgie, „das Produkt einer aus älterem Gut stammenden Kompilation“. Indem er diese Liturgie S. 124 ff. als Ganzes wertet, kann er zeigen, daß sie mit der Hs., in der sie sich findet, nach Süditalien, nach Benevent oder Monte Cassino, weist. In seiner Beweisführung sagt D. an einer für diese zum Glück unwichtigen Stelle (S. 127) u. a. von der Hs.: „Sie enthält . . . eine Canonessammlung von fünf Büchern und darin auch das nach dem Iren oder Schotten Cuméan benannte Bußbuch. Dieser wirkte als Abt oder Bischof in der ersten Hälfte des 8. Jh. im fränkischen Reiche als Missionar und starb im Kloster Bobbio in Oberitalien.“ Dabei weist D. auf H. J. Schmitz, *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche I* (1883) 216 f. hin. Doch lehrt mit Hilfe von G.s gutem Register ein Blick in *Christ. in celtic lands* (S. 144 u. 427; 285), daß hier drei Dinge miteinander verwechselt sind. Der *dominus Cumianus episcopus*, der 736 in Bobbio starb (s. sein Epitaph *MG. Poet. lat.* I S. 107), wohl ursprünglich ein ir. Wanderbischof, hat mit *Cumianus Longus*, irisch *Cuimine Fota* († 662), nichts zu tun, und nur dieser letztere ist Verf. eines Pönitentiale, das aber erst 1902 von J. Zettinger entdeckt und im Archiv f. kath. Kirchenrecht 82 (1902) 501—540 hg. worden ist. Das von Dold oben gemeinte Pönitentiale Cummians ist nur eine der zahlreichen Hss. des *Excarpus Cummeani*, eines Pönentialtyps, der zwar lange als authentischer Text des Cummian galt, in Wirklichkeit aber erst im 9. Jh. auf dem Festland mit Hilfe des eigentlichen Cummian kompiliert worden ist. Zum Verständnis der Benützung der irischen Canonessammlung (über sie G. S. 278 ff.) und des *Excarpus Cummeani* in der Canonessammlung in fünf Büchern (zu Dold S. 127) siehe jetzt Paul Fournier-Gabriel Le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien* t. I (Paris 1931) 425 ff., verglichen mit 343 f.

H. Fr. [106]

Antiphonarum mozarabicum de la Catedral de León, editado por los Benedictinos de Silos (León 1928). Der Codex Nr. 8 der Kathedrale von León ist eine Hs. von 306 Blättern, westgot. Schrift der 1. Hälfte des 10. Jh. (ausgen. fol. 19—28, die aus dem 11. Jh. sind), und enthält ein vollständiges Antiphonarium. Der Text ist

durchlaufend mit musikal. Notation versehen, die bis jetzt nicht entziffert ist. Der Wert der Hs. für die Musik- und Liturgiegeschichte ist sehr groß. Leider entspricht die von den Benediktinern von Silos, an der Spitze dem Abt L. Serrano, mit Sorgfalt vorbereitete Ausgabe nicht den Bedürfnissen der modernen Wissenschaft. Es ist eine einfache, paläograph. Ausgabe ohne krit. Anm. und Verweise, ohne den unentbehrlichen Index und ohne photograph. Wiedergaben, die man gerne sähe (5 Tafeln sind zu wenig). Der Band umfaßt LXIII + 248 S. In der Einleitung (S. I—XXIII) geben die Herausgeber die Beschreibung des Codex und speziell der ikonographisch sehr wichtigen Miniaturen (nur 3 Tafeln); außerdem wird die Zeit des Codex festgesetzt und auf seine Bedeutung hingewiesen. Es folgt die paläograph. Ausgabe, die in 2 Teile zerfällt. In dem I. (S. XXV—XLIII) sollen die Blätter 1—28 des Codex wiedergegeben werden. 4 Präfationen (davon 2 in Distichen), das Kalendrar, die Mondtafeln, die Osterzyklen, die Indiktionen usw. (2 Tafeln). Im II. Teil (S. 1—246) vollständiger Abdruck des *Liber antiphonarius*, aber ohne die Musik. Er bietet uns die vollständige Reihe der Offizien und Messen, die im 10. Jh. in der Hauptstadt des christl. Spaniens gebräuchlich waren. Das *Proprium de Sanctis* ist zwischen das *Proprium de tempore* eingeschoben; am Schluß stehen die Offizien *de communi*. Hier die Liste der Heiligen (in die auch die Feste des Herrn eingeschoben sind, aber ohne Ostern, Pfingsten usw.): *Cecilie, Clementis, Saturnini, Andree; Leocadie; Eolalie Em.; Sancte Marie, Nativitatis Dni.; Stephani, Eugenie; Iacobi fratris Dni.; Iohannis ap. (asuncio); Columbae; Circumcisionis; Initio anni; Apparitionis Dni.; Iuliani; Allisionis Infantum; Sabastiani; Fructuosi; Vincenti; Babile; Tirsi; Agate; Eolalie; Catedrae S. Petri; . . . Torquati; Sancte Crucis; Ascensionis; de letanias apostolicas; Adriani; Iohannis Bapt.; Petri et Pauli; Simonis et Iudae; Iustae et Rufinae; Cucufati; Felicis; pro Macabeis; Iusti et Pastoris; Laurenti; Sacrationis S. Martini; Genesi; Augustini; Cipriani; Eufimiae; Decollatione S. Iohannis; Micaheli; Hieronimi; Cosme et Damiani; Servandi et Germani; Vicenti; Savine et Cristetis; Translationis corporis S. Satornini; Martini; Emiliani; de Sanctis Generalibus. Offizien de communi: de uno iusto; virginis confessoris; de virginibus; de una virgine; unius virginis confessoris; Responsuria de Litaniis de Clade Dicendi; Resp. de pluvia postulanda; Officium pro gratiarum hactione pluvie temporanee; de sacratione basilice; Antiphone de processione reliquiarum; in anniversario sacrationis basilice; de restauratione basilice; in ordinatione episcopi; in ordinatione sive in natalicio Regis; de nubentum; de infirmis; de uno infirmo; ad commendandum corpus defuncti; de uno defuncto; de defunctorum episcoporum; de defunctis generalis; de missas votibas; de quotidiano dominicale; soni dominicale vespertini; Antiphone vespertine; Antiphone de concordis ad Matutinum; Antiphone pro unoquoque Dominico ad Matutinum; Responsuria dominicales; Responsuria ad Nocturnos dominicales; Antiphone de Cantico; Benedictiones; Soni matutinorum; Cantici Angelorum; Hymnus trium Puerorum; Psalmi pulpiales; Laudes; Sacrificia. [Vgl. die ausführl. Besprechung von W. S. Porter im Journ. of Theol. Stud. 34 (1933) 320—324.] J. V. [107]*

C. Callewaert, *L'origine e l'uso della pianeta piegata* (Riv. lit. 19 [1932] 21—24). Anknüpfend an die Bestimmungen des derzeitigen Gebrauchs wird in knappster Form ein Umriß der Entstehung gegeben. S. Jb. 11 Nr. 95. A. M. [108]

H. Weryński, *Tabernaculum. Eine historisch-liturgische Skizze* (2 1932). Populäre Abhandlung über die Geschichte des Tabernakels. Diese Skizze kann für Vorträge über den eucharist. Kult vergangener Jh. vortreffliche Dienste leisten. Am Schluß die kirchl. Vorschriften über das Tabernakel, die Aufbewahrung und Aussetzung des Allerheiligsten. Eine Einschränkung muß man allerdings machen, nämlich daß der Altar und nicht das Tabernakel der Mittelpunkt ist; denn das Aufbewahren ist nur eine Folge. M. K. [109]

Beziehungen zur Religionsgeschichte

(mit Ausnahme des Alten Orients).

Von Odo Casel OSB.

Allgemeine Religionsgeschichte; Ethnologie; Antike; Volkskunde.


H. W. Schomerus, *Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem* (Stud. des. apologet. Seminars hg. von C. Stange 34. Heft. Gütersloh 1932). Die gedankenreiche Studie bespricht zunächst die bisherigen Lösungsversuche: die „jüd.“ (Entlehnung aus dem AT), „griech.“ (Entlehnung von andern Völkern), „indische“ (alle Religionen verschiedene Stufen der Wahrheit), völkerpsychologische (ähnliche Reaktion des menschl. Geistes), das „Gesetz der Parallelen“ in der Rel.gesch. (Funktion der Menschheitspsyche, die Sondergestaltungen einschließt) und vermißt bei letzterer das Transpsychische, eine gewisse Eigengesetzlichkeit der Religion. Sie unterscheidet dann 4 Haupttypen der Religion: Gesetzmäßigkeit, magisch-sakramental, Erkenntnisrel., hingebende Frömmigkeit, die trotz Verschiedenheit der Völker überall ähnlich sind; jeder Typ hat eine lebendige Eigengesetzlichkeit auch innerhalb der geschichtl. Religionsgebilde. Auch im Christentum gibt es Entlehnung und Eigengesetzlichkeit der Typen. Die letzte Lösung kann nur theologisch sein. Das Wesen des Christentums ist Christus. Alle Parallelen berühren dieses Wesen nicht; die Typen erhalten vielmehr dadurch einen ganz andern Sinn: Gesetz wird beschlossen unter die Gnade, Mystik wird theistisch, Gnosis geht auf Gott, hingebende Frömmigkeit sieht den Menschen als den, dem heiligen Gott gegenüberstehenden Sünder. Die nichtchristl. Religionen sind menschliche Wege, nicht ohne göttl. Anweisung; sie sind Fragen; die christl. ist göttl. Weg, und Antwort. Der Unterschied ist wesenhaft, aber nicht bloß negativ aufzufassen. Die „in Christo geschehene Volloffenbarung . . . ist . . . in ihrem Inhalte sowohl als auch in ihrem Gewande, als auf die vorhandenen Religionen eingestellt zu denken, sich mit ihnen auseinandersetzend, Bezug auf sie nehmend . . .“ (S. 51). [110]

O. Weinreich, *Allgemeine Religionswissenschaft* (Arch. Rel.-wiss. 28 [1930] 318—379). Wenn leider auch etwas verspätet, möchten wir dennoch auf diesen umfangreichen, von dem bekannten Tübinger Philologen und Religionshistoriker, dessen Mitarbeit sich auch das Jb. schon des öfteren erfreuen durfte, zusammengestellten Bericht über die religionswissenschaftl. und religionsgeschichtl. Literatur der J. 1920—1930 hinweisen. Der 1., allgemeine Teil, der die einführenden Werke zur Religionswissenschaft, Handwörterbücher, Lesebücher usw. anzeigt, ergänzt und führt fort den bereits ebd. 24 (1926) 367—383 hierüber gegebenen, die J. 1920—1926 umfassenden Bericht. Im 2., bes. Teil werden dann Bücher und Abhandlungen angekündigt und besprochen, die einzelne Gebiete und Ausschnitte aus dem weiten Reiche der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte behandeln, z. B. Magie und Religion; Mythos; Kultus; Priestertum; Gebet; Mysterien usw. Für die Beschäftigung mit den zahlreichen, nie ausgehenden Fragen, die Religionswissenschaft und Religionsgeschichte aufwerfen, bietet W.s Bericht wertvolle Literaturangabe, ohne aber im einzelnen in den angeführten Werken ausführlichere kritische Stellung zu nehmen. H. E. [111]

Th.-W. Danzel, *Symbole, Dämonen und heilige Türme. Bildtafeln zur ethnologischen Religionskunde und Mythologie* (Hamburg 1930). Das Buch enthält nach einer kurzen Einführung auf 108 Tafeln Zeichnungen nach Gegenständen, die der Vf. für die Academia Sinica in Shanghai gesammelt hat: Sakrale Stufenbauten, Abbilder von Sonne, Mond, Wolken, Blitz, Bilder, die die „magische Anatomie“ be-

handeln, und solche, die Dualitätsvorstellungen charakterisieren, ferner Masken von Totentanzvorführungen. Die Beispiele sollen zeigen, „wie überall verwandte Kräfte am Werke sind, wie überall der Erlebnisgehalt früher geistiger Stufen in vergleichbarer, verwandter Weise verarbeitet wird...“ Dabei ergeben sich mehrere wichtige Grundzüge mythischen Denkens. Die sakralen Stufenbauten haben vielfach kosmische Bedeutung, der eine psychologische Mitbedeutung (Stufen ekstatischer Erhabenheit) entspricht; vgl. die neuplatonisch-gnost. Vorstellungen vom Erlösungsweg der Seele. [112]

T. M. Gil, *Un altar prehistórico de sacrificios?* (Rev. Centro Est. extremeños 6 [1932] 169—174). Großer Stein in Form eines kleinen Nachens mit einem Loch in der Mitte, das wohl ein Gefäß aufnehmen sollte. Vielleicht ein Opferaltar? In derselben Gegend (Casar, prov. de Cáceres) hat man vorgeschichtl. Gräber gefunden, von denen 3 erhalten sind. J. V. [113]

O. Lassaly, *Amulette und Tätowierungen in Ägypten* (Arch. f. Rel.-wiss. 29 [1931] 130—138). Die Religion bzw. der Aberglaube der alten Ägypter hat eine Unmenge von Amuletten und relig. Zeichen hervorgebracht, die z. T. sich bis auf den heutigen Tag noch erhalten haben. Wiedemann hat „Der alte Orient“ 12 eine Sammlung davon geboten, die L. benutzt und teilweise verbessert. W. hatte die Nachbildung von menschl. Körperteilen als Ersatzteile für den Toten gedeutet, falls dieser durch irgendeinen Zufall die betr. Gliedmaßen verlieren sollte. Die Ansicht L.s, es handle sich um göttl. Körperteile, die abschreckenden und abwehrenden Charakter trügen, dürfte dem Wesen des A. entsprechender sein, da auch von Lebenden solche Nachbildungen von Körperteilen als A. getragen werden. Das häufigste A., der Skarabäus, das Symbol des Sonnengottes, ferner das A. ankh = , das „Leben“ bedeutet, das die Götter als Herren über Leben und Tod ihrer Untertanen in der Hand halten, fand auch Eingang in die christl. Kunst. Im heutigen Ägypten werden Kopien von blauglasierten, altägypt. A., die Götter, Göttinnen, hl. Tiere oder Skarabäen darstellen, noch getragen, ferner mit den Namen von Göttern beschriebene Rollen oder Papierfetzen, Tieramulette, die auf Tiere zurückgehen, die von den Alten einer Gottheit oder einem Sternbild zugeteilt oder selbst göttlich verehrt werden, z. B. die Schlange, die Katze usw. Bes. werden Kinder mit A. versehen, wie mit Platten aus Goldblech oder Knochen in Gestalt des Halbmondes oder der Sonnenscheibe, die auf Isis und Osiris zurückweisen, die im Monde oder in der Sonne verkörpert vorgestellt wurden. Auch der Schleier hat apotropäischen Charakter, er soll vor dem Angriffe der Dämonen schützen, bes. der Schleier der Braut, die am Hochzeitstage in besonderer Weise von bösen Geistern bedroht ist. Neben den A. kommen auch sehr häufig Tätowierungen vor bei Männern wie bei Frauen. Sie scheinen ursprünglich Abwehrmittel gewesen und erst sekundär zum Schmucke verwertet worden zu sein (vgl. Levit. 19, 28). Als Tät. kommen u. a. vor ein Vogel an den Schläfen oder über den Enden der Augenbrauen bei den Männern oder 3 Striche oder 3 Punkte in Dreiecksform bei den Frauen oder ein Fisch bzw. 2 ineinander verschlungene Fische mit einem Frauenbildnis in der Mitte als Fruchtbarkeitsamulett. H. E. [114]

K. Preisendanz, *Amulettum ineditum* (Phil. Wochenschr. 52 [1932] 1045—1052 = Festschrift für Fr. Poland 101—108). Bespricht ein Amulett aus Blutstein, das der Sammlung von C. Schmidt (Berlin) angehört. Vermutlich soll es eine Herzform darstellen, bei der dann allerdings Unten und Oben vertauscht wäre: eine Breitseite bildet die Basis, während die Spitze über ihr das Bohrloch zum Durchziehen einer Schnur oder eines Riemens in den Kanten trägt. Über den Zweck des Steines klärt die auf der abgeschrägten Basiskante sich befindende Inschrift $\sigma\eta\sigma\sigma\sigma\ \tau\acute{o}\ \alpha\lambda\mu\alpha$ auf. Diese Inschrift erläutert Pr. mit Hilfe gleichlautender Texte aus den von ihm hg. *Papyri Graecae magicae*; $\sigma\eta\sigma\sigma\sigma$ gehört zu den Termini technici des Magiers, durch die etwas gebannt werden soll, was bisher in Bewegung war. Wenn auch aus der

Inschrift nicht hervorgehe, in welchen Fällen er zum Blutstillen verwendet wurde, so sei doch anzunehmen, daß er der Heilung von Störungen des weiblichen Organismus durch *αἱμορραγία* galt. Freilich wurde der Blutstein auch für andere Zwecke gebraucht, doch für den „*Lapillus Schmidtianus*“ könne nur die bei Plinius, *H. n.* 36, 37 angegebene, den Blutfluß der Frau stillende Wirkung in Frage kommen, zumal der Berliner Hämatit eine mag. Inschrift habe und mit heiliger Weihe versehen am Körper getragen werde. Dem Befehl *στήσον τὸ αἶμα* ist dann noch eine besondere Formel beigegeben: *μορμοροϊτοκουμβαί*. Sie begegnet auch in den *P. G. M.* 2mal und hat hier ebenfalls bannenden Zwangscharakter. Etymologisch hängt das Wort vielleicht mit *μόρμος* zusammen, das bei Hesych mit *φόβος* erklärt wird. Die Bannworte sind umgeben von der Zeichnung eines Ankers, der hier weder als Symbol der Rettung noch der Hoffnung zu deuten sei, sondern nur auf das Festhalten, den Zwang zur Ruhe anspiele, indem er ebenfalls bannend auf das Blut wirken solle. Zu beiden Seiten der Ankerstange steht das Wort *Εὐλαμω*, dem Pr. die Bedeutung „ewig“ zuspricht. Da nun in dem Verso u. zw. in dem oberen Winkel die Worte *Ιαω Εὐλαμω* stehen, nimmt er weiter an, daß dieses *Εὐλαμω* auf den universalen Zaubergott Ιαὼ hinweise, dessen Name auch sonst übel- und dämonenabwehrend wirke. Unter dem Namen Ιαὼ-εὐλαμὸ befindet sich wie in einem Giebel eine männliche Gestalt mit einer Waage, in der Pr. den Ιαὼ der Magie erkennen zu können glaubt, wie er mit der Waage das ersehnte Gleichmaß des Blutlaufes herstelle oder andeute. Die ganze Inschrift laute also: *Ιαω εὐλαμω, εὐλαμω, εὐλαμω· στήσον τὸ αἶμα, μορμοροϊτοκουμβαί*. Auf der Basis des Verso befinden sich schließlich noch 3 Bildgruppen: 3 göttl. oder dämon. Wesen, die auf Sphinxen stehen. An sich könnten diese Sphinxen entsprechend ihrem Namen — *σφιγγειν* = schnüren, festbinden — auch in Beziehung zu dem bannenden Charakter des A. stehen, doch möchte Pr. ihnen eher apotrop. Bedeutung beilegen, in der ja auch sonst die Sphinx vorkommen. Die Göttertrias, denen die Sphinx als Basis dienen, ist, wie Pr. bemerkt, schwer zu deuten. Nach Schmidt trägt der mittlere ein Löwenhaupt, der linke einen Schlangen- und der rechte Gott einen Schakalkopf. So ließe sich für die Mitte Osiris, für rechts Anubis und für links etwa Horus, vielleicht auch Thoth, bestimmen. Möglich sei auch, daß es sich bei den 3 Gestalten nur um 3 verschiedene Erscheinungsformen des gleichen Gottes handle, zumal da in den *P. G. M.* ein Formular zur Weihung von Phylakterien und magisch wirksamen Steinen begegne, in dem die Gestalten und Namen des Sonnengottes für alle Stunden aufgezählt würden, u. zw. in der 2. Stunde als Hund, in der 3. als Schlange und in der 6. als Löwe, also in den 3 Gestalten des Hämatits, nur daß die Namen für diese Stunden anders lauteten. Unter diesen 3 Gestalten erscheint noch eine Reihe trennungslos geschriebener Buchstaben, die Schmidt zu *αχαχαωριωριχαρχ[αωρ]* zusammengestellt hat, während Pr. von einer solchen Zusammenstellung absieht und auch eine letzte Erklärung dieser Buchstaben für unmöglich hält. — Die an sich anschaulichen Darlegungen des Vf. lassen eine bildliche Wiedergabe des A. sehr vermissen. H. E. [115]

M. P. Nilsson, *Sonnenkalender und Sonnenreligion* (Arch. f. Rel.-wiss. 30 [1933] 141—173). Eine wirkliche Sonnenreligion gab es zuerst nur in Ägypten, und mit ihr eng verbunden einen Sonnenkalender. Nach Sethe fand am Anfang des mittleren Reiches eine Kalenderregelung statt, in der Bestandteile eines Sonnenjahres, dessen Ausgangspunkt die Wintersonnenwende war, mit dem alten Wandeljahr, dessen Ausgangspunkt der heliakische Aufgang des Sirius war, kombiniert wurden: „unifizierter thebanischer Kalender“. Passender Zeitpunkt waren die J. 2001—1998, wo der Neujahrstag des Wandeljahres auf die Wintersonnenwende fiel, die damals am 6. I. eintraf. Mit diesem Datum kommt Vf. auf das Epiphaniefest zu sprechen, von dem er behauptet: „Bekanntlich wurde die Geburt des Heilands in dem 2. Jh. am 6. Jan. gefeiert.“ Richtig ist, daß das erst für das 4. Jh. bezeugt ist; für das 2. Jh. könnte man höchstens ein gnost. Fest der Taufe Christi bezeugt finden

(s. Nr. 241). Der 6. I., der zur damaligen Lage der Wintersonnenwende nicht paßt, war der Wintersonnwendtag des „unifizierten“ theban. Kalenders. „Es ist möglich, daß Epiphania einer ägyptischen Wintersonnwendfeier aus dem Anfang des mittleren Reiches entstammt“ (S. 149). Die Sonnenreligion fand kultischen Ausdruck in einem Fest und beeinflusste so den Kalender. Hat der Kalender auch die Religion beeinflusst? Jede Religion hat einen eigenen Kalender. „In unserem Kirchenjahr haben wir zwei Reihen von Festen, die eine, die des Weihnachtsfestes und der Heiligtage, wird von dem reinen Sonnenkalender, die andere, die des Osterfestes und der von ihm abhängigen Feste, wird von einem lunisolaren Kalender geregelt“ (S. 150). Am 25. Kislew war das Tempelweihfest der Juden, Chanukka, τὰ φῶτα. Der Kislew wird dem Dez. verglichen; manche Forscher haben daher dieses Fest als ein Sonnwendfest und eine Vorstufe des Lichtfestes der Weihnachten betrachtet. Jedoch sind die jüd. Monate Mondmonate, der Vergleich daher unzulässig. Die Zeugnisse für eine Sonnwendfeier im Alten Orient sind nachant. : Thomas v. Edessa und der syr. Scholiast zu Bar Selibi: am 25. XII. Sonnenfest. Epiphania, *Panarion haer.* 51, 22 (II p. 284 ff. Holl) bezeugt ein Fest zu Alexandria, Petra und Elusa am 6. I. (gegen Cumont, der den 25. XII. annahm). Epiphania wird ergänzt durch ein Scholion des Kosmas v. Jerus. zu Gregor Naz. (PG 38, 464). Es gibt keinen Beweis für eine Sonnwendfeier im semit. Orient aus voraugusteischer Zeit; die Feiern sind sicher von der Sonnenreligion der Kaiserzeit geschaffen. Die Aiongeburt wurde am 6. I., nicht am 25. XII. gefeiert. Die Wintersonnenwende hatte sich damals auf den 6. I. verschoben. Nach der Einführung des festen Kalenders zog der Wintersonnwendtag die Feier der Geburt der Sonne an sich; vgl. Macrobius I 18, 10, wonach die Ägypter am *hiemale solstitium* ein Bild der Sonne in Kindesgestalt aus dem Allerheiligsten hervorholen. Die von Epiphania erwähnten Kikellia hatten ursprünglich mit der Sonnenwende nichts zu tun, fielen in der Kaiserzeit kurz vor den 25. XII. Am 29. Choiak = 25. XII. war die Schiffsprozession des Osiris, ζήτης τοῦ Ὀσίριδος. Dieses Zusammentreffen war Zufall. Vielleicht versuchte man in Alexandria, die alte Sonnwendfeier des 6. I. und die Geburt des Zeitengottes auf den Tag der tatsächlichen Wintersonnenwende und der Geburt der Sonne zu verlegen; vgl. den eben genannten Macrobius. — Die Sonnenreligion der Kaiserzeit stammt aus Syrien, wo ein lunisolärer Kalender herrschte! Die syr. Götter wurden erst nachträglich zu Sonnengöttern. Von den zwei Arten chaldäischer Theologie stellt die eine den Sonnengott an die Spitze des Universums und der Götter (Stoa, Astrologie), die andere den Baalschamim, Zeus Uranios, *Caelus* oder *Iuppiter summus exsuperantissimus*, neben und nach dem Sonnengott Mittler zwischen dem höchsten Gott und der Welt ist. Letzteres System stimmt mit dem alten syr. Kult und der babyl. Kosmologie überein, ist also älter. Das erstere ist gelehrtes Erzeugnis und wurde nur volkstümlich durch die Sonnenreligion, die ihrerseits durch die Einführung des Sonnenkalenders unter Caesar und Augustus und durch die Astrologie im Volke sich verbreitete. Gemeint ist hier die volkstümliche Astrologie, bei der man neben dem Handbuch nur einen Sonnenkalender brauchte. Zu demselben Kreise gehört der Wochentagsaberglaube, obwohl die Woche an und für sich nichts mit dem Sonnenjahr zu tun hat. Die auf ihr beruhenden Voraussetzungen kamen durch die Einfügung der Woche in den Sonnenkalender zustande. Dadurch wurde die Siebenerwoche in der Kaiserzeit volkstümlich. „Erst nach Einführung des Sonnenkalenders wurde es möglich, den *dies natalis Solis invicti* zu feiern“, der im Datum des Weihnachtsfestes weiterlebt. [116]

H. Diller, *ὅψις ἀδύλων τὰ φαινόμενα* (Hermes 67 [1932] 14–42). Der Aufsatz ist durch O. Regenbogen, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft* (Studien zur Gesch. der Mathematik I [1930] 131 ff.) angeregt, der die praktische Anwendung der Analogie in antikem Forschen zeigt. Nach R. wird ein Vorgang nicht anschaulicher Art einem zweiten anschaulichen so verglichen, daß der erste

durch den zweiten eine besondere Beleuchtung erfährt. Diese Beleuchtung zeigt den nicht anschaulichen Vorgang in genauer Analogie zu dem anschaulichen. Dieser Methode steht die strenge, mathematisch-logische der attischen Wissenschaft gegenüber, die von Platon begründet und im Peripatos vollendet wurde. Diese Ausführungen R.s ergänzt D. im vorliegenden Aufsatz, indem er, von dem Satz des Anaxagoras ὅψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα ausgehend, noch eine 3. Methode der antiken Forschung feststellt. Ihr Hauptmerkmal besteht darin, daß etwas nicht Wahrnehmbares aus den Phänomenen erklärt wird. Dabei sind die Phänomene Zeichen und nicht Parallelen (Analogien) des zu erkennenden Vorganges. Zwischen dem ἀδήλων und dem φαινόμενον besteht ein kausaler Zusammenhang, u. zw. derart, daß von der sichtbaren Wirkung auf unsichtbare Ursache zurückgeschlossen wird. Diese semeiotische Methode, wie sie D. nennen möchte, unterscheidet sich von der Analogie dadurch, daß sie das Dasein eines unbekannten Vorganges oder Zustandes anzeigt, während jene das Sosein eines unbekannten Vorganges oder Zustandes in einem sichtbaren klarmacht. D.s Untersuchungen, die sich absichtlich auf einen kurzen Zeitabschnitt begrenzen, sind für die ganze Antike durchzuführen, um so eine gediegene Grundlage für die Lehre von der Symbolerkenntnis zu erhalten, die in diesem Jahrbuch schon so oft vorgetragen wurde. Die vorgebrachten philosoph. Schwierigkeiten entspringen, wie sich dann zeigen wird, meist der Verwechslung der einzelnen Methoden. Andererseits ergibt sich aus der Geschichte der semeiotischen Methode auch die Begrenztheit der Symbolerkenntnis.

A. G. [117]

L. Deubner, *Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum* (Arch. f. Rel.-wiss. 30 [1933] 70—104) stellt die Frage nach der Bedeutung des Kr. bei den Griechen und Römern neu, die bisher entweder in der religiös-magischen oder der profan-emotionalen Sphäre gesucht wurde. „Beide Standpunkte haben Sinn und Berechtigung. Es wird darauf ankommen, zu untersuchen, in welchem Umfang eine „magische“ Deutung erforderlich oder wahrscheinlich ist, und die in diesen Fällen wirkenden Vorstellungen genauer zu bestimmen. Davon wird sich dann der profane Gebrauch leicht abheben.“ Der Gebrauch des Kr. geht bei Griechen und Römern in die älteste Zeit hinauf, obwohl Homer ihn nicht kennt. Beweis für das hohe Alter auf griech. Boden ist der attische Brauch der Bekränzung der Kinder im 3. Lebensjahre an den Anthesterien (Choen), der zur ältesten Schicht des Festes gehört und ihm den Namen gab; der Segenszauber der sich neu regenden Natur soll den Kindern zugeleitet werden. Ein Gegenstück ist der Maibaum in Deutschland; der Kr. entsteht, wenn man die Naturkraft dem Kopfe des Menschen anpassen oder den Zweig aufhängen will. In Rom entspricht dem die *strena*, ein Lorbeerzweig, der am 1. März, dem alten Neujahrstage, zu Frühlingsbeginn, an die Häuser und Heiligtümer geheftet wurde. Der Brauch ging auf den 1. Jan. über, die *strena* wurde zum Geldgeschenk, blieb aber auch in der alten Form bestehen. Das Laub der immergrünen Bäume genoß besonderes Ansehen und wurde von den Römern als heilig bezeichnet. Auch außerhalb der Frühlingszeit spendet der Kr. Segen, bes. bei der Ausfahrt u. dgl. Im röm. Kult spielte der Segenskr. eine große Rolle; Brunnen, Tiere bekränzt, zuweilen auch mit Brot, um die Kräfte zu steigern. Die Bekränzung von Bräutigam und Braut ist wohl auch so zu verstehen; sie soll Segen und speziell Fruchtbarkeit bringen. Während der Hochzeitsfeier trug in Athen ein παῖς ἀμφιθαλής ein mit Broten gefülltes λίκνον umher und sprach dazu: ἐφηνον κατόν, εὖρον ἀμεινον; er war mit Akanthus und Eicheln bekränzt. Der Spruch wurde ursprünglich wohl von dem Brautpaar gesprochen; zu dem Brote aber paßt der Knabe, dessen Kraft durch den Kr. gesteigert wurde. Neben dem Brautkr. gab es bei den Griechen eine Brautkrone (Diadem, Stephane), wohl apotropäisch. Die glückbringende Bedeutung des Kr. liegt wohl zugrunde, wenn der Winzer beim Beschneiden der Reben sich bekränzt. Beamte werden durch den Kr. für ihr Amt

gesegnet, ebenso Priester. Durch den Ährenkr. der Arvalbrüder ging der Segen des Kornes auf sie über, und so konnten sie durch ihre Zeremonien das Gedeihen jenes sichern. In Kleinasien hießen gewisse Priester Stephanophoren. Im Kult trugen die Mysten den segensbringenden Kr.; vgl. Aristophanes, *Wolken* 258 vom Aufsetzen der Kr.: *ταῦτα πάντα τοὺς τελομένους ἡμεῖς ποιοῦμεν*. Auch der Kr. des Siegers im Agon hat Segenskraft, wird z. B. in Olympia von einem *παῖς ἀμφιδάλῃς* vom hl. Ölbaum mit goldenem Messer geschnitten. Eng damit verbunden ist die *φυλλοβολία*, die denselben Sinn hat wie die *καταχύσματα* bei der Hochzeit. Vom Siegerkr. der Agone wird der Kr. zum Siegesymbol überhaupt, zur Auszeichnung verdienstlicher Männer (Orden). Die Kräfte des Kr. können speziellerer Art sein, so wenn die Mysten durch Aufsetzen von Eichen- oder Fichtenkr. die dionys. Ekstase empfangen, oder wenn der Kr. Wahrträume erzeugt, oder wenn die Prophetie durch den (Lorbeer-) Kr. gegeben wird, oder wenn der Dichter nach Hesiod von den Musen als *σκῆπτρον* einen frischen Lorbeerzweig erhält, oder der Rhapsode die *ῥάβδος* trägt. Ein mit den *θέμιστες* (Göttersprüche, Satzungen) eng verbundenes *σκῆπτρον* führen auch die Könige und Richter; es soll sie zu den θ . inspirieren. Der Redner setzt den Kr. auf oder nimmt das *σκῆπτρον*, um zu einer guten Rede inspiriert zu werden. Die Kräfte des Kr. schützen auch vor Unheil. Bestimmte Pflanzen sind bes. geeignet; Lorbeer z. B. vertreibt Dämonen. Über der Tür eines röm. Hauses in Syrien (CIL 3, 120) eingehauener Lorbeerkr., darunter 2 Schlangen und die Inschrift INTRA FELICITER. Bei der Geburt eines Knaben wurde in Attika ein Ölkr. über der Tür aufgehängt, bei der eines Mädchens eine Wollbinde. Tiere werden zum Schutz bekränzt. Der Schutzflehende trägt den mit Wolle umwickelten Zweig oder den Kr. Bei gefährlichen Unternehmungen schützt der Kr., bei der Jagd, im Kriege usw. Eine ungeheure Rolle spielt der Kr. im Kult und bes. beim Opfer; daß er hier der Sicherung des Opfernden vor dem Gott dienen sollte, ist wahrscheinlich nach der Analogie der Zauberpraxis, wo sich dies mehr oder weniger deutlich machen läßt. [Genügt das aber bei den doch ganz verschiedenen Motiven von Religion und Zauber?] Trifft dies zu, so sind auch die Zweige in der Hand des Adoranten so aufzufassen. Wenn Tempel, Altar, Bäume, Geräte und Opfertiere mit Kr. oder Zweigen geschmückt werden, so ist auch hier wohl eine Übelabwehr beabsichtigt. Ein Kr. oder eine Girlande im Heiligtum soll ebenso wirken wie die Bukranien, die alles Verunreinigende und die Kräfte des Temenos Schwächende fernhalten. „So ist der Kr. schlechthin das Zeichen des geweihten Ortes und der heiligen Handlung geworden. So ist er vor allem das Symbol des Festes, das sämtliche Dinge in sein Bereich zieht, die mit ihm zu tun haben“ (S. 93). Schließlich werden auch die Götterbilder bekränzt, und damit wird der Kr. zu einer Gabe an die Götter. [Neben der apotropäischen tritt hier aber doch wohl die positive Kraftwirkung hervor!] Wenn man ein Orakel befragte, setzte man den Kr. auf und legte ihn erst ab, wenn man nach Hause zurückgekehrt war; der Kr. schützt den Spruch und zeigt den Träger als den Überbringer von etwas „Heiligem“. Apotropäisch ist auch der Totenkr. (beim Totenmahl ist der Kr. ein Ingrediens des Mahles) ebenso wie die rote Farbe und die Leuchter um das Totenbett; vgl. die Besprengung mit Weihwasser nach kath. Ritus, die die bösen Geister vertreiben soll. Die Kr. an Gräbern und Urnen sind eher Gaben an die Toten. Der Kr. bei Mahl und Symposion könnte auch übelabwehrend sein, kann aber auch von der hl. Handlung kommen, mit der Mahl und Symposion beginnen, oder auch nur die Festfreude ausdrücken. Der Kr. kann auch schon eingetretenes Übel beseitigen d. h. kathartisch wirken. Bei der Grundsteinlegung des neuen kapitolinischen Tempels wurde das gesamte Areal mit Binden und Kr. ausgestattet; Soldaten mit glückbringenden Namen marschierten auf, Zweige von Fruchtbäumen haltend; vestal. Jungfrauen und Knaben und Mädchen mit noch lebenden Eltern besprengten den Platz mit Wasser; Suovetaurilia wurden um das Areal herumgeführt und nach ihrer Opferung

die Götter angerufen; es folgte die Grundsteinlegung. Alles diente der Reinigung. Bei der Inkubation in Epidauros muß man weiß gekleidet und „mit den heiligen Schößlingen des Ölbaums“ bekränzt sein. Kr. vertreiben auch Schmerzen. Der Triumphator und seine Soldaten tragen Kr. zur Reinigung *a caede humana*. Eine symbol. Bindung durch die Rundform braucht nicht angenommen zu werden; eine mag. Fesselung durch den Kr., die aber mit der apotrop. Wirkung nichts zu tun hat, erscheint in griech. Zauberpapyri, der Kr. als Fessel auch in der Prometheus-trilogie des Aischylos. Neben der relig. Bedeutung des Kr. steht frühzeitig (von Anfang an?) die profane: Freude auszudrücken und zu schmücken. [118]

W. Fiedler, Antiker Wetterzauber (Würzburger Stud. zur Altertumswiss. hg. von Hosius, Pfister, Vogt Heft 1. Stuttgart 1931). Die fleißige Arbeit bietet eine Sammlung der Zeugnisse über die im At. geübten Wetterzauberriten und will dies in systemat. Ordnung tun, weshalb sie das Wesen der Zaubehandlungen aufzuzeigen, sie untereinander zu vergleichen und die zugrundeliegenden Vorstellungen zu erläutern versucht. Die Annahme der weitgespannten Begriffsbestimmung der Religion durch Fr. Pfister ermöglicht es Vf., den Zauber zur relig. Betätigung zu rechnen. Hier scheint mir eine Schwäche der Arbeit zu liegen. Vf. gibt selbst zu, daß der Wz. „nur zu oft von höheren Kultformen wie Gebet und Opfer umgeben ist, manchmal so stark, daß der Zauberscharakter auf den ersten Blick gar nicht mehr hervortritt“ (S. 2). Es wäre daher wohl angebracht gewesen, schärfer den eigentlichen Zauber von der relig. Betätigung zu trennen; das Gebet der Epiklese ist nicht Zauber. Zum Zauber gehört wesentlich der Zwang ohne eigentliche relig. Hingabe. Clemens Alex., *Protrept.* 58, 3 sagt sehr gut: *μάγοι δὲ ἤδη ἀσεβείας τῆς σφῶν αὐτῶν ὑπηρέτας δαίμονας ἀρχοῦσιν, οἰκέτας αὐτοῖς ἐαυτοῖς καταγράφαντες, τοὺς κατηναγκασμένους δοῦλους ταῖς ἐπασιδαῖς πεποιηκότες*. — Bei den auf das Wetter wirkenden Machtfaktoren unterscheidet Vf. I. die menschl. Macht, II. die einer menschl. Handlung, III. die eines Gegenstandes. Bei I treten Heroen, Könige, Priester, Weise als W.-zauberer auf (S. 8 erscheint mir die „Umbiegung“ der Geschichte des Salomons bedenklich). Bei II unterscheidet Vf. direkte und indirekte Einwirkung; jene kann physisch oder psychisch sein (Lärm; Drohen, obszöne Gesten, Musik, geheimgehaltene Zaubersprüche), diese wird zum Analogiezauber (einfacher durch Nachahmung der atmosphär. Erscheinung, zusammengesetzter, wenn man auch auf die dämon. Macht selber einwirken will, wobei ein Gegenstand, Tier, Mensch den Dämon vertreten kann). Daß den durstigen Toten Wasser ausgegossen wird und daraus ein Regenzauber entsteht, ist für die Antike nicht bezeugt. Manche Zaubersprüche beginnen mit einer Erzählung, was einer Analogienhandlung entspricht. Der *Lapis manalis* als Regenstein. Als Gegenstände dienen animal. (bes. auch Blut), vegetabile und mineral. Stoffe, die durch Umgehung, Begehung und Vergraben wirken. [119]

Gertrud Herzog-Hauser, Soter. Die Vorstellung des Retters im altgriech. Epos (Wien 1931). Der für das Urchristentum und seine Liturgie so wichtige Begriff des Soter, dem unser Jb. 9 eine größere Untersuchung gewidmet hat, wird in dieser gediegenen Arbeit in seiner Vorbereitung im altgriech. Epos untersucht, wobei sich zeigt, daß die homerische Vorstellungswelt im ganzen ein einheitliches Soterbild hat und daß bei Hesiod der S. aus dem mytholog. schon in den philosoph. Bereich hinübergeht. Die bisherigen Studien über S., die vor allem die hellenistisch-oriental. Welt betrafen, werden so gut ergänzt. S. = Heiland, Bewahrer und Retter zugleich, läßt sich durch ein einzelnes deutsches Wort nicht ausdrücken. Die Darlegungen über S. und die verwandten Worte, die hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden können, sind sehr aufschlußreich für die religiöse Sprache und Vorstellung (Verzeichnis S. 5 f.). Für *σῶζειν, σωτήρ* ergibt sich: Die Tätigkeit wird von belebten Wesen zugunsten belebter oder doch mit dem Begriff „Leben“ organisch verbundener Wesen ausgeübt. Der Umfang der Tätigkeit σ. begreift alle ähnlichen Betätigungen ein. Die Tätigkeit selbst bzw. der dadurch hervorgerufene Zustand (*σεσῶσθαι*,

σωτηρία) beinhaltet absolute Lebensbejahung, Rettung und Bewahrung des Lebens vor dem Tode. — Es wird dann das Auftreten, die Wirksamkeit und das Wesen der Soteres im homer. Epos und bei Hesiod im einzelnen durchgesprochen, ferner die primäre und sekundäre Nothilfe und der negative S., der Verderber. [120]

L. Weber, *Orpheus* (Rhein. Mus. 81 [1932] 1—19). W. will zeigen, wie Orphisches und Dionysisches sich im Lauf der Zeit kreuzen. Ausgehend von der Tatsache, daß die *Alkestis* des Euripides von einer Fusion zwischen orph. und dionys. Religion noch nichts weiß, kommt er zu einer rein orph. Kultübung Thrakiens. Das älteste Zeugnis dafür sind die *Ἥδωνοι* des Aischylos. Daraus wird klar, daß der Kult des O. am Pangaion der älteste und angesehenste war. Allerdings zeigt sich hier schon ein Wandel. An Stelle des Helios sucht sich Apollon zu setzen. Wie früher O. *προφήτης* des Helios war, so später des Dionysos. W. führt diesen Wandel, der sich bereits im *Rhesos* des Euripides zeigt, zurück auf die albanesische Invasion, die fremde Kulte nach dem Süden brachte und die bereits bestehenden durchsetzte. Auf diese Weise weitet sich auch die orph. Religion. Ihr Ende soll diese Bewegung gefunden haben, als sie in die Hände orph. Theologen geriet und vor allem in Sizilien in ein System gezwungen wurde (Pythagoras). Neues Leben kommt in die Orphik durch den Einbruch des Dionysos. Orphisches und Dionysisches vermischen sich um so leichter, als die orph. Erlösungslehre dem neuen Glauben manches zu sagen wußte. So das Bild vom guten Hirten, das auch in die christl. Vorstellung übergegangen ist [s. oben S. 60 ff.]. A. G. [121]

H. Leisegang, *Griechische Philosophie als Mysterion* (Philol. Wschr. 52 [1932] 1189—1196). L. geht aus von einem Fragment bei Diels, *Vorsokratiker* I³ 21. A 23 und zeigt, daß ein *φυσικός* oder *φυσιολογικός ὕμνος* der Vorsokratiker eine Verherrlichung der Natur ist, bei der die Götter allegorisch als Naturkräfte und Naturerscheinungen gedeutet werden. Wir können aber noch weiter gehen. Daß das erste uns wörtlich überlieferte Fragment griech. Philosophie (der Spruch des Anaximander vom Grenzenlosen als dem Anfang aller Dinge) zur orph. Theologie gehört, hat Kern, *Orph. fragm.* (1922) 94 fr. 23 gezeigt. Dasselbe gilt für Heraklit, für den das ganze Leben der Natur und des Kosmos ein Mysterion des Sterbens und der Wiedergeburt ist. So sind die *φυσικοί* Allegoriker, so bedeutet in der späten Antike (Philo Alex.) *φυσικῶς* fast immer „im allegorischen Sinne“, wobei die Hineindeutung des Wirkens von Naturkräften in den religiösen Text gemeint ist, der von etwas ganz anderem handelt. Bis Eusebios, *praep. ev.* 3. 1. 1. 3 kann L. das verfolgen. Wenn aber der *φυσικός λόγος* als *ἱερὸς λόγος* eines Mysterions betrachtet wird, so gehört dazu, daß er nur den Eingeweihten verkündet wird — also Arkandisziplin — und daß die Geheimlehre vom Meister auf den Schüler überliefert wird — also *παράδοσις*. Beides findet sich auch in der Philosophie. A. G. [122]

L. Radermacher, *Exkurse zu Aristophanes' Vögeln* (Wien. Stud. 50 [1932] 26—36). Die auf Aristoph., *Vogel* 1208—1218 sich beziehende Untersuchung verdient auch in unserm Jb. erwähnt zu werden, da sie zur Semasiologie der beiden auch für die Liturgiewiss. so bedeutsamen Begriffe *σφραγίς* und *σύμβολον* einige wichtige Beiträge liefert. Die älteren Erklärer verstanden unter *σφρ.* entweder ein Schriftstück oder auch das untersiegelte Visum eines fremden Staates oder auch einen Passierschein, unter *σύμ.* wiederum eine Art von polizeilicher Aufenthaltskarte oder Legitimation, setzten also mehr oder weniger *σφρ.* und *σύμ.* begrifflich gleich. Wie R. nun an Hand von vielen Parallelstellen nachweist (das älteste Zeugnis ist Theognis V. 19, vgl. hierzu S. F. Jacoby, *Theognis*, Berl. S.-B. 1931, 114 n. 118), trifft das aber nicht zu, *σφρ.* hat nur die eine Bedeutung „Siegel“. Das Wort bezeichne entweder das Werkzeug, mit dem man siegelt, also u. U. auch einen Ring, oder den mit dem siegelnden Werkzeug hergestellten Abdruck. Hiermit stimme auch der manchmal anzutreffende Ausdruck *σφραγίδα ἐπιβάλλειν*, der wörtlich nichts anderes besage als: das Instrument, mit dem gesiegelt wird, aufzudrücken.

Nirgends dagegen sei ein Anhaltspunkt gegeben, unter *σφρ.* ein gesiegeltes Schriftstück zu verstehen. Was die Bedeutung von *σύμ.* = Legitimation in Form eines Schriftstückes angehe, so könnten zwar dafür einige Stellen geltend gemacht werden (z. B. Euripides, *Medea* 610 ff.). Aber durch einen auf Papyrus erhaltenen Brief, der zwar ein Empfehlungsbrief sei, in dem aber ausdrücklich zwischen dem empfehlenden Brief als solchem und einem mitgeführten Symbol unterschieden werde, komme man zu der Feststellung, daß Schriftstück und S. nicht dieselbe Sache seien. R. möchte nun in diesem S. einen Gegenstand gleich der lat. *tessera hospitalis* vermuten, womit er wohl recht haben dürfte (vgl. hierzu die Jb. 11 Nr. 314 bespr. Studie von W. Müri, *SYMBOAION* [1931]). Ähnlich verhalte es sich mit dem S., das die Heliasten in Athen zum Ausweis ihrer Person vorzeigen mußten. Es sei eine Marke gewesen, u. zw., wie schon Benndorf, *Zschr. f. d. österr. Gymn.* XXVI 600 f. nachgewiesen habe, ein Bleiplättchen, das auf der einen Seite einen Buchstaben, auf der andern den Avers- oder Reversstempel des Triobolons getragen habe. So sei auch das in dem oben erwähnten Briefe vorkommende S. und darüber hinaus S. überhaupt als ein münzartiger Gegenstand zu deuten, der auf einer Seite einen Siegelabdruck trage.

H. E. [123]

Nelly Greipl, *Über eine Ptolemäerinschrift* (*Philologus* 85 [1930] 159—174). Die häufig behandelte und bisher nie restlos verstandene Inschrift aus Halikarnass (O. G. I. 16): *Ἀγαθῇ τύχῃ (τ) [ῆι] | Πτολεμαίου τοῦ | Σωτήρος καὶ θεοῦ | Σαράπι Ἰσι Ἀρσινόῃ | τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο | Χαϊρήμονος νεωποιούντος* wurde allgemein als Weihung an Ptolemaios Soter, Sarapis und Isis aufgefaßt, die nach dem Tode Ptolemaios' I. seine Tochter Arsinoe dargebracht habe, und auf Grund des Fehlens des Titels *βασιλίσσα* in die Zeit zwischen dem Tod des Lysimachos und der Heirat der Arsinoe mit ihrem Bruder Ptolemaios II. d. h. etwa zwischen 281 und 274 datiert. Zu den verschiedenen Interpretationen tritt eine ganz neue durch die Lesart, die Vf. vorschlägt. Eine genaue Nachprüfung der Inschrift, die bisher als nahezu vollständig angesehen wurde, ließ diese als ein Fragment erkennen, das Gr. auf folgende Weise ergänzt: *Ἀγαθῇ τύχῃ· ὃ [πὲρ βασιλέως] | Πτολεμαίου τοῦ [βασιλέως καὶ] | σωτήρος καὶ θεοῦ [Πτολεμαίου] | Σαράπι, Ἰσι, Ἀρσινόῃ [Φιλαδέλφῳ] | τὸ ἱερὸν ἰδρύσατο [ὃ δεῖνα] | Χαϊρήμονος νεωπολῆς*. Sie gehört damit nicht mehr der Zeit Ptolemaios' I., sondern der Ptolemaios' II. an, u. zw. nach dem Tode der Arsinoe Philadelphos, die dem Kult des Sarapis und der Isis angeschlossen ist. U. Wilcken hat im *Arch. f. Papyrusforsch.* 9 (1930) 223—225 die Ergänzungen anerkannt, ferner durch die von Gr. vorgeschlagene Datierung eine alte Streitfrage für erledigt erklärt. Dagegen wendet er sich gegen die von Vf. aufgestellte Behauptung, daß diese Inschrift für die Einführung des Sarapiskultes in der Frühzeit Ptolemaios' I. fortfalle, indem er seine Deutung der Lychnaption-Inschrift vom Dromos des Serapeums, die Gr. ablehnt, aufrecht hält, daß nämlich der Heilgott dieser Inschrift nur Sarapis sein könne, vor dessen Peribolos das Gebäude errichtet sei, und nicht, wie Gr. annehmen will, Asklepios. Wilcken hatte zuerst im Anschluß an Dittenberger die Inschrift auf die Zeit zw. 308—306 datiert. Egger, der sie im Louvre sorgfältig studierte, hat die Schrift auf die Zeit Alexanders oder der ersten Ptolemäer angesetzt. Von der genauen zeitlichen Fixierung hängt natürlich viel für die Einführungszeit des Sarapiskultes ab, und man kann sich nur dem Wunsche Wilckens anschließen, daß das Original nochmals eine genaue Nachprüfung auf seine Schrift hin erfahren möchte, zumal sich durch die Arbeit der Vf. für die Lesart so wertvolle Aufschlüsse ergaben. Wilcken macht zum Schluß noch auf *OP XV 803* aufmerksam, nach dem schon Menander den Sarapis als einen *σεμνὸς θεός* bezeichnet hat.

H. E. [124]

G. Klaffenbach, *Eine Weihung an Isis* (*Arch. f. Papyrusforsch.* 10 [1932] 215 f.) legt einen Papyrus vor aus Schêch-Abâde (Antinoopolis), der entsprechend seinem Herkunftsorte frühestens für den 26. IV. 136 und nicht über das 2. Jh. hinaus angesetzt werden dürfe. *Ἐπ' ἀγαθῇ εἰ[ς] κυρίῃ Ἰσι Θεομοῦτις Λη, Παχὼν α. Ἀγαθὸς*

Δαίμων καὶ Ἀγαθὴ Τύχη ἀξιο[...].] τὴν κυρίαν Ἰσι[ν...].] [ἐρημα[...].] η[....].
 Das verstümmelte ἀξιο[...] ergänzt Kl. zu ἀξιοῦτε, da durch den Zusammenhang ein Imperativ erfordert sei. Dem Verbum ἀξιοῦν legt er die Bedeutung „bitten“ zugrunde, so daß er der Inschrift infolgedessen folg. Inhalt zusprechen kann: Thermuthis bringt der Isis ein Weihgeschenk dar in der Hoffnung auf Erfüllung einer Bitte, die sie aber nicht selbst an Isis richtet, sondern für die sie die vermittelnde Fürbitte des Ἀγαθὸς Δαίμων und der Ἀγαθὴ Τύχη anruft. Bei letzteren handelt es sich um die bekannten Mächte, die auch sonst gelegentlich miteinander verbunden vorkommen (vgl. Preller, *Griech. Myth.* I 54 ff.). Es ist vielleicht sogar möglich, daß sie auch bildlich auf dem Weihgeschenk dargestellt waren. Was die Bitte selbst angeht, so sind die erhaltenen Reste zu gering, um eine letzte und sinnentsprechende Ergänzung vornehmen zu können. H. E. [125]

F. Messerschmidt, *Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion* (Arch. Rel.-wiss. 29 [1931] 60—69). Die etrusk. Rel., insbes. ihre Eschatologie fand in den letzten Jahren eine starke Beachtung vor allem von seiten der Mysterienforschung. So wollte der Italiener Frova in den etrusk. Dämonen und Furiengestalten die Vorbilder, ja selbst die weiterwirkenden Ahnen der Teufel und Höllengeister der ital. Kunst des 14. Jh. erkennen (*La morte e l'oltretomba nell' arte etrusca*, Il Rinnovamento II 1906). Weege, *Etruskische Malerei* 22 ff. brachte Darstellungen auf den Gräbern zu orph. Jenseitsvorstellungen in Beziehung, und Birt stellte sie in unmittelbaren Zusammenhang mit der Apokalypse des hl. Joh. Nach Weege sollten die Rollen oder Diptychen, die die Dämonen männl. und weibl. Geschlechtes in den Händen halten, Sündenregister oder auch Lebensbücher sein. M. kommt zu dem Ergebnis, daß die Vorstellung eines die Geschichte der Menschheit beherrschenden Gottes Aita (oder Eita, abgeleitet vom griech. Αἰδώς), der das normale menschl. Weltgeschehen bestimme und beobachte, der die Menschen vom Diesseits abberufe, wenn sie ihre Mission auf der Sonnenseite beendet hätten, in der etrusk. Rel. heimisch sei. Dann gäbe es eine Gruppe von geflügelten Wesen, Dienern in der Unterwelt, die die Verwaltung im Jenseits, die den oberirdischen Verhältnissen angepaßt sei, weiterführen. Von dieser Seite aus gesehen gebe es im Etrusk. keine Vorherbestimmung, die Dämonen seien vielmehr Chronographen, die das Leben und die Besitzverhältnisse, wie der Schreiber auf der Oberwelt es für das Familienarchiv hat, auch für die Ewigkeit festhielten. Ihre (bzw. der Buchrollen) eth., mystisch-eschatolog. Bedeutung scheidet nach diesen Ergebnissen also für die etrusk. Rel. aus. An ihre Stelle tritt eine mehr juristisch-bürokratische, wie auch der Gottesdienst der Etrusker nicht so sehr als Ausdruck eines mystisierenden als vielmehr eines realen, fast bürokratischen Verhältnisses zu den Göttern des Himmels und der Erde sich darstellt (vgl. Messerschmidt, *Studi Etruschi* III 162). Anschließend an diese Untersuchungen behandelt M. eine Aschenurne aus dem Museo Nazionale Romano, an deren linken Schmalseite ein bärtiger geflügelter Dämon vor einem Grabe mit einer Rolle in der Hand dargestellt ist, wie M. annimmt, ein Ausdruck dafür, daß man einem jeden einzelnen Menschen ein besonderes Fatum an Stelle einer alles nach ihrem Willen zwingenden *necessitas* zuerkannte. Als Beispiele für die gleiche Auffassung bei den Römern dienen M. die Epigramme 146; 81; 92; 148 u. a. bei Bücheler, wo statt der sonst üblichen *Fata divina* ein *Fatus* erwähnt wird. Ferner wird Petron, *cena Trimalch.* 77 als Beleg herangezogen: *hoc mihi dicit fatus meus*. Die landläufige Deutung von *fatus* als vulgäre Form von *fatum* lehnt M. ab und sieht statt dessen in der maskulinen Form einen Ausdruck der persönl. Gestaltung des Fatums als solchen. Falsch oder wenigstens ungenau ist jedoch hierfür die Berufung auf Friedländer, der *fatus* mit Horoskop übersetzt habe; im Kommentar zu seiner Petronausgabe erklärt Friedländer nämlich, daß *fatus* im Sinne von *fatum* gebraucht sei (vgl. auch *vinus* statt *vinum* u. a. m.).

H. E. [126]

R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus, Supplementbd. XXII Heft III. Leipzig 1931. Mit 1 Tafel). Nach der über das Original der Wunderberichte unterrichtenden Einleitung gibt Vf. eine gute Textausgabe mit Anmerkungen und Übersetzung, sammelt dazu weitere Wunder aus Epidauros, so daß die Zahl der Heilwunder auf 80 steigt, und spricht dann über Redaktion, Quellen, Stil und Tendenz der Sammlung. Zu den christl. Wundersammlungen, „die seit den Arbeiten von Deubner, Lucius, Delehay und Günter als direkte Ableitungen aus denen des Asklepios und Sarapis erkannt sind“, gibt er nur eine Nachlese aus älteren, bisher weniger benutzten Stücken, bes. süddeutschen „Mirakelbüchern“. Die Versuche von Usener, Deubner, Lucius, in den christl. Heiligen wesensgleiche Nachfolger bestimmter Götter zu finden, sind als abwegig erkannt; jedoch bleibt die Übernahme des Wunderbetriebs. Die Heiligkeit und *ἐπιφάνεια* hängt am Ort, nicht am Namen des Gottes. Der Inhalt der Sammlung von Epid. wäre richtiger durch den allgemeinen Begriff *ἐπιφάνεια* wiedergegeben worden, der in weiterem Sinn alle Wunder deckt. Ein weiterer, später sehr geläufiger Titel ist *Ἀρεταί*, erst christlich *Θαύματα*. Immer handelt es sich um Heilungen, die auf Grund der Umstände göttlicher Einwirkung zugeschrieben werden. Quellen sind die Votivtafeln (*συνίδες, πλυνάκες*); vgl. Lebena auf Kreta; dazu Votive aus Terrakotta, Metall und Stein z. T. mit bildlicher Darstellung. Der Stil der Heilwunder steht auf der Schwelle zur Literatur und bereitet die literarische religiöse Aretalogie vor. Zweck ist zunächst Wirkung auf die Pilger selbst. Der Kommentar (S. 65—138) verfolgt u. a. auch das Weiterleben der Motive in der Aretalogie und auch im christl. Volksglauben. Die meisten Heilungen geschehen in der Inkubation. [127]

F. Vivona, *Cicerone ispiratore di un prefazio?* (Il Mondo Classico, Rivista Bimestrale Bibliografica, Scientifica, Umanistica, hg. von Angelo Taccone, 1 [1931] 68) macht aufmerksam auf eine Übereinstimmung in Inhalt und Ausdruck, zwischen einem Passus der Präfation in Totenmessen und einer Stelle aus Ciceros Tuskulanen. Es handelt sich um folgende Wendungen:

Praef.:

Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur et, dissoluta terrestri huius incolatus domo, aeterna in coelis habitatio comparatur.

Cic. Tusc. I 49:

117: Nam si supremum ille dies non extinctionem, sed commutationem adfert loci, quid optabilius?

118: . . . ut . . . in aeternam et plane in nostram domum remigremus.

V. übersieht dabei keineswegs, daß Cicero das Fortleben der Seele nach dem Tode nur als eine Möglichkeit anerkennt neben der anderen, daß mit dem leiblichen Tode alles aus ist; aber der Hauptakzent liege doch, so meint er, unverkennbar auf dem Unsterblichkeitsgedanken. Was ferner die unleugbaren Abweichungen beider Texte voneinander betreffe, so müsse man sich gegenwärtig halten, daß der Verf. der Präfation nicht nur aus stilistischen Erfordernissen heraus, sondern namentlich aus dogmatisch-liturg. Gründen manches zu ändern, schärfer zu präzisieren und zu glätten gehalten war. Bei alledem ergebe sich eine solche Verwandtschaft der beiden Texte, daß die wesentliche Abhängigkeit des liturg. Gebetes von der Tuskulanenstelle vielleicht gesichert erscheine. Ohne Frage ist die Gegenüberstellung verdienstlich und lehrreich. Allein abgesehen davon, daß sich bei heidnischen Autoren auch vielleicht noch andere Stellen nachweisen ließen, wo das Sterben als eine Ortsveränderung bezeichnet wird und von einer ewigen Behausung im Jenseits die Rede ist, die eigentliche Keimzelle der letzten Wendungen unserer Präf. kann doch nur das bekannte Schriftwort sein II. Kor. 5,1 *scimus enim quoniam si terrestri domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis*. Man vermißt hier höchstens das Wort *incolatus*, das aber bei Cicero erst recht nicht steht. Wohl

aber lesen wir wiederum im NT, und zwar diesmal I. Petr. 1, 17 . . . *in timore incolatus vestri tempore conversamini*, vgl. auch Ps. 119, 5 *incolatus meus prolongatus est*. Hier, im NT, liegt also die Wurzel auch der Totenpräfatation. [Zu der Antithese *vita mutatur non tollitur* s. Jb. 1 Nr. 575.] P. Keseling. [128]

Fr. Altheim, Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte (Relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. XXII 2. Gießen 1931). In Fortsetzung seiner *Griech. Götter im alten Rom*, die die etrusk. und griech. Einflüsse auf röm. Kult untersuchten, behandelt Vf. unter demselben Gesichtspunkt hier bes. Unterweltsgottheiten und Totenkult. Es zeigt sich auch hier, daß die altröm. Religion vom Problem Altitalien aus betrachtet werden muß und daß außer der Urbevölkerung Latinisches, Etruskisches, Griechisches, letzteres z. T. durch Vermittlung anderer ital. Stämme, auf jene eingewirkt haben. Die gelehrten Ausführungen des Vf. bleiben freilich im einzelnen oft hypothetisch. Wir können hier nur auf einige Punkte hinweisen, die auch für christl. Liturgie bedeutungsvoll sind. In dem Kp. *Chorus Proserpinae* wird bei dem Chor der 27 Mädchen bei der ersten röm. Säkularfeier (249) auf die chthonische Bedeutung der Zahlen 3 und 9 hingewiesen; zu vgl. ist eine oskische Grabmalerei im apul. Ruvo (um 400), wo 2mal 27 Frauen mit dem Choregen an der Spitze tanzen. Die Säkularfeier ist eine Totenfeier zu Ehren des Dis und der Proserpina nach griech. Ritus. Die griech. Maße des Chors sind also durch Vermittlung des Kults von Rom übernommen, um die Mitte des 3. Jh., von den Oskern schon um 400. Liber und Libera sind Dionysos (Lyaos, Lysios, Eleutherios) und Eleuthera, die wohl von Eleuthera an der attisch-boiot. Grenze über Kyme durch Vermittlung der osk.-sabell. Stämme um 600 nach Rom kamen. Die Trias von 496 Ceres, Liber, Libera kam unmittelbar von den unterital. Griechen nach Rom; der capitolin. himmlischen Trias Iuppiter, Iuno, Minerva wurde damit eine chthon. gegenübergestellt. Liber = Dionysos ist Sohn der Ceres; Semele thrak. Erdgöttin; Dionysos einmal Sohn der Demeter genannt. — Masken und Totenkult: Die etrusk. blutigen Opfer und Wettkämpfe sind Gaben an die Toten; deshalb erscheint die Maske des Unterweltsgottes *persu* auf etrusk. Bildern. Auch die Gladiatorenkämpfe sollen den Toten Blutgenuß verschaffen. Die Unterliegenden werden getötet von Masken des Dispaters, des Merkur, der *laruae*. Aus der Maske des *persu* ist *persona* abzuleiten. Dionys., an den Bäumen aufgehängte Masken sind die *oscilla* Vergil. *Georg.* 2, 389. Götter werden aufgehängt zur Abwehr des Unheils, hier der Toten. Liber ist Gott der Toten. Zu vgl. sind die att. Aiora, wo die Masken usw. geschaukelt werden. An den Gräbern Bäume gepflanzt, in deren Zweigen sich die Seelen schaukeln; vgl. den Baum mit den Seelen in der Tomba dell' Orco in Tarquinii. Maske und Totengott gehören zusammen; die Namen für „Maske“ sind ursprünglich Bezeichnungen unterweltlicher Wesen. — Anna Perenna, wohl identisch mit der osk. **Amma* (Mutter) und **Perna*, ist eine Indigitation der Ceres, ebenso Panda Cela die Indigitation der Tellus als der Allgebälerin und Bergerin der Toten. Ceres ist = Demeter, hat wie diese auch Verbindung mit den Toten; ebenso Tellus, als *Terra mater*, *Δα-μάρτηρ*. Auch die sabin. Flora ist Indigitation der Ceres. Honig ist ihre Gabe und zugleich Gabe an die Unterirdischen. Die Floralia stehen in enger Verbindung mit den Totenfesten des Mai; Sämereien unter das Volk geworfen, ursprünglich der Erde geopfert. Anstecken von Lichtern als Totenbrauch (auch beim röm. Totenopfer); Verwendung der Rose (ein eigenes Rosenfest der Flora im Mai ist vielleicht anzusetzen); die Totenfeier der Rosalia im Mai und Juni (S. 137 Anm. 7 Hinweis auf das Rosenwerfen am Sonntag vor Pf. im Pantheon zu Ehren der Martyrer); *dies violae* und Lilien im Totenkult. Flora = Demeter Chloe, deren Fest Chloia im Frühjahr begangen wird. An den Floralia Auftreten der *meretrices* mit Ausgelassenheiten als Entfesselung gegenüber dem Tode. — Bespr.: Th. Litztg. 56 (1931) 268—270 (Fr. Pfister); The Class. Rev. 45 (1931) 74 f.; Journ. Rom. Stud. 21 (1931) 138 ff.

E. Tabeling, *Mater Larum*. Zum Wesen der Larenreligion (Frankfurter Stud. zur Rel. u. Kultur der Antike hg. von W. F. Otto Bd. I. Frankfurt a. M. 1932). Nachdem T. das Larenproblem in der neueren Forschung (Wissowa, Samter, W. F. Otto) behandelt hat, fragt er: Was ist die *mater Larum*? Ein neues Frgm. des *Ritus fratres Arvales* (gefunden 1914, Dessau 9522) berichtet von dem Hinwerfen von Töpfen mit Brei als *cena* für die *m. L.* Vergleicht man die Chytroi an den Anthesterien, das Bohnenwerfen der *Lemuria*, die *δαιτυα* für Hekate usw., so ergibt sich eine Beziehung der *m. L.* zu den Unterirdischen. Darauf deutet auch der Name *Mania*. *maniae*, *larvae* sind unterird. Gespenster und deren Masken; vgl. *persu* — *persona* (s. Nr. 129). Ähnlich ist es mit Gorgo, Mormo, Lamia, Gello. Der Kalender von Antium bezeugt sehr wahrscheinlich für den 11. V. das Fest der *Maniae*. Die am 23. XII. mit einem Opfer an einem „Grabe“ gefeierten *Larentalia* sind vielleicht ursprünglich ein Totenfest der *Lares* = **Larentes*. *Acca* (= Mutter) *Larenti(n)a* ist die Larenmutter und hat deutliche Beziehungen zur Unterwelt. Als *lupa* gehört sie zum Wolfsgotte Faunus, also zum Gott der Fruchtbarkeit, und ist zu vergleichen mit der *Flora mater*, einer Muttergottheit, die mit *Robigus* verbunden ist (*Robigalia* am 25. IV., *Iudi Florales* in späterer Zeit 28. IV.—3. V.). Die *Floralia* sind auch Totenfest. Am 1. V. Opfer des *flamen Volcanalis* an *Maia* = Mutter Erde; am gleichen Tage *Bona dea* (ursprünglich Beiname der *Fauna*) verehrt, außerdem die Laren in *sacra via*. *Acca Lar.* wahrscheinlich auch am 1. IV. gefeiert, also an der Spitze der Aprilfeste zum Segen der Landwirtschaft. Das oben gen. „Grab“ der A. L. war ein *mundus*, Eingang zur Unterwelt; dort Opfer an die *di manes* verstorbener Sklaven. Seit ältester Zeit bestand ein Zusammenhang zwischen den Laren und dem Kreise des Mars, der von dem Wölfischen her bestimmt ist. Der Wolf ist chthonisches Tier und Repräsentant des „Draußen“, der Fremden und somit auch der Sklaven. Erscheinungsform der *m. L.* ist die *dea tacita*, der an den *Feralia* (21. II.), am Abschluß der *dies parentales*, ein Zauberopfer dargebracht wird, das an den Kult der Hekate erinnert (Fischopfer als Ersatz für Menschenopfer; Bohnen, 3- und 7-zahl im Zauben). *tacita* weist auf die Unterwelt, vgl. *manes taciti* u. a. — Die *m. L.* steht in Beziehung zu Diana. Der neugefundene Kalender von Antium hat am 23. XII. außer den *Larentalia*: *Dianae Iunoni Reginae in Campo*. Am Tage vorher Feier der *Lares permarini*. Auch weitere Anzeichen deuten auf den Mondcharakter der *m. L.* und damit auf ihre Beziehung zur Geburt. Mit der *m. L.* ist die *Genita Mana* gleichzustellen; *manus* = gut, wie die Unterweltgötter oft die „Guten“ heißen. Der G. M. werden Hundepfer dargebracht; Hunde sind ursprünglich die Unterweltsgeister selbst.

[130]

O. Huth, *Janus*. Ein Beitrag zur altrömischen Religionsgeschichte (Bonn 1932) geht nach dem methodischen Grundsatz vor: „bei der Erforschung der italisch-römischen Religion ist in erster Linie, sobald wir auf Vergleich angewiesen sind, der germanisch-deutsche Kulturkreis (und der altirische) zur Ergänzung heranzuziehen“ (S. 7 f.). Geht so der Vf. von einem umstrittenen Grundsatz aus (vgl. etwa die Haltung des Nr. 129 besprochenen Buches), so enthält auch sonst seine Darlegung viel Hypothetisches. Wir geben aus dem reichen Inhalt vor allem Hinweise auf Beziehungen zur christl. Liturgie. Im Widerspruch zu der heute anerkannten Auffassung Wissowas will Vf. den Bereich des J. bedeutend erweitern; er ist ihm der Götter- und Menschenvater der Römer, *duonus cerus* des Salierliedes = *creator bonus*. Als solcher ist er der Gott des Anfangs, ferner Quellgott, Erwecker der Quellen als des Sinnbildes des aus dunklem Mutterschoß stets neu entspringenden Lebens (mit Schlüssel oder Stab); Tor und Quelle sind verbunden. J. ist auch Lichtgottheit. Er ist das göttl. Bild der Urpolarität des Lebens im Werden und Vergehen, deshalb auch Totengott, sein Schiff das Totenschiff. Als Totengott wird er bestätigt durch die *virga ianalis*, Weißdorn. Als Totengott ist er Kriegsgott. J. Quirinus Tor des Kriegsgottes; *Quirinalia* 17. II. mitten in den *dies parentales*

13.—21. II. Der Doppelkopf deutet auf Tod und Leben, zugleich als Jahresring auf den Jahrgott; so wird er Gott des Kranzes; auch das Symbol der 2 Füße gehört dazu. Wie das Tor ist der *mundus* (Grube) Ausgang und Eingang der Seelen. Brunnen, Quellen, Seen sind Eingang zur Unterwelt. Vf. will sogar das Tor als den Durchgang durch den Tod zur Ekstasis deuten. Die Öffnung des J.-tors bei Kriegsbeginn bedeutet ihm die Verbindung mit göttl. Mächten. Der Krieg ist Opferdienst, daher die rote Gewandung wie im Totenkult. Joch und Triumphbogen sind Variationen des Torsymbols. — Joh.- und Christtag (Sommer- und Wintersonnenwende) sind die Geisterstunden des Jahres. Am Neujahrstag Erneuerung des Herdfeuers; das Notfeuer ist nach Vf. nur Wiederholung dieses Nj.-Feuers. Am Schlusse verliert sich der Vf. immer mehr in Hypothesen, glaubt beweisen zu können, daß das Julfeuer in einem Torgestell brannte und so eine enge Kultgemeinschaft von J. und Vesta sich ergab usw. — Für die Liturgieforschung sind die Darlegungen über den Quell (vgl. *fons baptismalis* als *uterus Ecclesiae*) und über das hl. Feuer ertragreich. — Bespr.: Phil. Wschr. 54 (1934) 239 (Fr. Pfister); Gnomon 9 (1933) 329—333 (H. J. Rose). [131]

Th. Worsfeld, *The History of the Vestal Virgins of Rome* (London 1932). Geschichte — meist aus Quellen 2. Hand — der Vestalinnen, des Tempels der Vesta, der Bestrafung der Gelübdeverletzung durch die Vest. Die letzte *Virgo Vestalis Maxima* war wahrsch. Coelia Concordia 364 n. Chr., die, wie man glaubt, sich zum Christentum bekehrt hat. K. Gratian legte 375 den Titel *Pontifex Maximus* ab und beseitigte die Vest. L. G. [132]

Aus Roms Zeitenwende. Von Wesen und Wirken des Augusteischen Geistes. Beiträge von O. Immisch, W. Kolbe, W. Schadewaldt, H. Heiss (Das Erbe der Alten 2. Reihe hg. von O. Immisch Heft 20. Leipzig 1931). Von den 4 wertvollen Vorträgen kommt für uns bes. der 1. in Betracht wegen der Darlegungen über den Herrscherkult, der hier an Octavian und Antonius gezeigt wird, die beide ihren Herrschaftsansprüchen die relig. Weihe zu geben versuchten. Die Menschenapotheose erklärt sich genügend aus dem griech. Immanenzgefühl. Daher auch die Mannigfaltigkeit der Formen. Antonius trat auf als *véos Διόσχοος* nach der jüngeren, vorwiegend asiatisch-ägypt. Form des Kultes, wie ihn bes. die Ptolemäer pflegten, wo D. durch die Sage vom Indienzug eine Verkörperung des siegreichen Weltherrschers wurde. „Gebärde und Pose des D. . . bleibt von nun an die sakrale Propagandaform, durch die man bestrebt ist, das Wesen des zu gründenden neuen Reiches sichtbar zu machen“ (S. 18 f.). Im diametralen Gegensatz bekennt Octavian sich zu Apollon; es kam aber nicht zur persönlichen Apollon-Apotheose; die Gleichsetzung des Augustus mit dem Gott erfolgte erst nach seinem Tode, im Zusammenhang mit der Legende, er sei Apollons Sohn. [133]

A. D. Nock, *Cremation and Burial in the Roman Empire* (Harvard Theolog. Rev. 25 [1932] 321—359). In der röm. Kaiserzeit tritt die Verbrennung mehr und mehr zurück, und das Begräbnis wird wieder volkstümlich. Man hat viel über diesen Wechsel nachgedacht. Vf. behandelt den Übergang vom Verbrennen zum Begraben, die Praxis in den Provinzen, die letzten Beispiele des Verbrennens. (Die Bräuche blieben unverändert bis zur Bekehrung Konstantins; Julian wurde wahrscheinlich verbrannt, doch ist das nicht sicher.) Der Wandel geht nicht aus relig. Gründen oder aus Jenseitsgedanken hervor. Begräbnis und die östl. Quellen der Mysterienreligionen. Die Mysterienreligionen und das Leben nach dem Tode. Der Wechsel ist eine Sache der Mode. L. G. [134]

E. Köstermann, *Statio principis* (Philologus 87 [1932] 358—368; 430—444) will im Gegensatz zu früheren Auffassungen alle in Frage kommenden Stellen, ausgehend von Tacitus, *dial.* 17, methodisch im entwicklungsgeschichtlichen Sinne einer vergleichenden Zusammenschau unterwerfen: *st. pr.* ist an allen Stellen, die K. 359 f. anführt, der Militärsprache entnommen, aber in einer neuen politischen,

also übertragenen Bedeutung. Der Terminus erscheint mit der Schöpfung und Ausprägung des Prinzipates selbst gleichsam als ein integrierender Bestandteil desselben und bleibt als Zeuge einer Allgemeingesinnung bis ins 4. Jh. hinein lebendig. Bes. tritt er auf, wo sich das Kaisertum auf seine Pflichten gegenüber der Allgemeinheit besann, wo es sich um die persönliche Fürsorge und Wachsamkeit des Monarchen handelt. So bezeichnet *stationem suscipere* = *tutēlam suscipere* (Tac., *ann.* I 12) die Sukzession des einen Kaisers auf den anderen. Nach K. handelt es sich um ein Motiv, das literarisch faßbar zuerst bei Platon begegnet (*Phaid.* 61 E 62 B; *Apol.* 28 D) und dann von der stoischen Popularphilosophie mit fast religiöser Inbrunst aufgenommen und eines ihrer wesentlichen Momente wurde. Der Mensch steht im Weltall an einer bestimmten Stelle, die ihn der Gesamtheit gegenüber zu bestimmten Leistungen verpflichtet und die er auch nicht ohne Befehl Gottes verlassen darf. Der Mensch steht auf seinem „Posten“. Mit nicht minderem Recht als später die Christen durfte nach K. der Stoiker von der Richtung des Kleantes von sich aussagen: *semper versamur in statione, nam militia dei sumus* (Tertullian, *de ieiun.* 10 und *de orat.* 12). Teeuwens Erklärung (*Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* [Paderborn 1926] 101–120) *statio* = *stare ad altare* wird als nicht überzeugend hingestellt (435 A. 47). Das stoische Motiv hat auf die Lehre von den Pflichten eines Fürsten gewirkt. Das zeigt die Umprägung des Statiobegriffes durch Augustus, der als die leibhaftige Inkarnation des allgemeinen Sittengesetzes, auf seiner *statio*, geradezu als der Heiland erscheint, welcher der zerfahrenen Welt die Segnungen friedlicher Gesittung bringen soll. K.s Darstellung ist für die Liturgiewissenschaft gewiß wertvoll, insofern sie der Erfassung des liturg. Statiobegriffes dient. Sie hat auf bis jetzt noch wenig beachtete Dinge hingewiesen, die verdienen, zusammenhängend im Sinne dieses Jb. dargestellt zu werden. Vor allem erscheinen die Rubriken des Missale in neuem Licht, die die *statio* angeben. [Vgl. Kirsch Jb. 6 Nr. 107.] A. Gr. [135]

W. Technau, *Archäologische Funde in Italien, Tripolitani und der Kyrenaika von Oktober 1931 bis Oktober 1932* (Archäolog. Anzeiger 1932, 447–539). Hinweis auf die Ausgrabungen in S. Pudenziana; siehe unten Nr. 275. — Die Bruchstücke der Säkularfasten von 202 n. Chr. sind jetzt Notizie degli scavi 1931, 313 ff. vorgelegt. Beim Opfer in der dritten Nacht wird folgendes Gebet gesprochen: *Terra mater, uti tibi in illis libris scriptum est quarumque rerum ergo quodque melius siet Populo Romano Quiritibus uti tibi sue plena prodigiva sacrum fiat: te quaeso precorque ut tu imperium maiestatemque Populi Romani Quiritium duelli domique auxis utique semper Latinus obtemperassit.* Th. Kl. [136]

J. Stroux, *Vier Zeugnisse zur römischen Literaturgeschichte der Kaiserzeit* (Philologus 86 [1931] 338–368). Für uns kommt v. a. Abschnitt IV (S. 363–368) dieser Abhandlung in Frage. In diesem werden patrist. Zeugnisse zur allegor. Deutung Vergils beigebracht und behandelt. Sie will entweder die geschichtl. Umwelt, die hinter den vergil. Namen, Persönlichkeiten und Geschehnissen steht, wiederentdecken oder Offenbarungen philosoph. und relig. Art, die in der Dichtung Vergils verborgen seien, enthüllen. Letzteres Ziel verfolgt besonders die *expositio Vergilianae continentiae secundum philosophos morales*, streben vereinzelt aber auch schon Donat, Servius und Macrobius an. Wie Harrison Cadwallader Coffin gezeigt hat (Classical Weekly 15 [1921] 33 ff.), findet sich auffallenderweise bei den Kirchenvätern und überhaupt in der christl. Literatur vor Fulgentius diese Art von Vergil-Allegorie nicht. Vf. führt nun eine bisher wenig beachtete Stelle aus der augustin. Schrift *de utilitate credendi* an, die einerseits das Verhältnis zwischen allegor. Bibeldedeutung und allegor. Vergildeutung beleuchtet, andererseits beweist, daß die von Fulgentius angewandte Vergilerklärung schon zur Zeit Augustins üblich war, von Aug. selbst aber abgelehnt wurde. In der gen. Schrift will Aug. seinem Freunde Honoratus die allegor. Auslegung der atl. Schriften erklären und ihre An-

wendung rechtfertigen, indem er als Analogiefall die von manchen für nötig gehaltene und ausgeübte allegor. Vergilerklärung heranzieht: *quid, si illa quae nonnullos imperitos in eisdem scripturis videntur offendere, eo sunt ita posita, ut, cum res abhorrentes a sensu qualliumcumque hominum, nedum prudentium atque sanctorum, legerentur, secretam significationem multo studiosius quaereremus? Nonne cernis, ut Calamitum Bucolicorum, cui pastor durus effluxit, conentur homines interpretari et Alexim puerum, in quem Plato etiam carmen amatorium fecisse dicitur, nescio quid magnum significare, sed imperitorum iudicium fugere adfirmant, cum sine ullo sacrilegio poeta uberrimus videri possit libidinosas canticulas edidisse?* Wie Vf. annimmt, hat Aug. hier die 2. Art der Allegorie im Sinne, da er unter dem *nescio quid magnum significare* nicht die aus Filargirius bekannten Gleichungen — es handelt sich um die 2. Ekloge —, Corydon sei Vergil, Alexis aber Alexander, der *puer Asinii Pollionis*, oder gar Caesar, verstanden haben könne. Es komme nämlich nicht auf die Namen an, weshalb ja auch *Calamitum* stehe, und ferner werde die Vorstellung des Gegensatzes von Buhlnabe und *pastor durus*, der vor diesem zerfließe, als solche geheimnisvoll gedeutet. Die von Coffin festgestellte ablehnende Haltung der Kirchenväter gegen allegor. Vergildeutung im Sinne des Fulgentius sei aber auch von Aug. grundsätzlich ausgesprochen worden. H. E. [137]

G. Fliedner, *Das Weiterleben der Ataecina* (Theol. Stud. u. Krit. 104 [1932] 111—120). Die lusitanische Göttin Ataecina, auch Ataegina und Atégina genannt, wurde als Göttin der Unterwelt und der Feldfrüchte von den Römern der Proserpina gleichgesetzt. Der portugies. Gelehrte de Vasconcellos deutet ihren Namen als „die von neuem Geborene“ (*Religões de Lusitania*, Lisboa 1913). Später erhielt. At. dazu noch den Charakter einer Heilgöttin und wurde als solche *invicta, servatrix, sancta, domina und augusta* genannt. Auf Grund zahlreicher Berichte und Darstellungen aus den *vitae Patrum Emeritensium* des Paulus Diaconus von Merida (nicht zu verwechseln mit dem Longobarden Paulus Diaconus) stellt Fl. der heidn. Göttin Ataecina die christl. Jungfrau und Martyrin Eulalia gegenüber, die auch Heilungen und Wunder wirke und als Epitheta u. a. *sacratissima, sanctissima, sacrosancta, gloriosa, purissima, domina, alma virgo, invencible patrona* bei sich trage, Epitheta, die denen der Ataecina fast gleich seien. Auch weise Eulalia Beziehungen auf zu entstehendem Leben bzw. Wiederherstellung des fast verlorenen, zu Tod und Unterweltsmächten, ferner zur Fruchtbarkeit der Felder. Ähnliche Züge trage auch die Jungfrau von Guadalupe in Lusitanien, die auch in Beziehung zu Tod und Auferstehung, Krankheit und Gesundheit stehe. Unter den Ehrennamen der Jungfrau kämen auch solche vor wie Mutter seines Vaters, Gemahlin seines süßesten Sohnes, ferner Mutter des Heiles, Herrin der Welt, Quelle lebendigen Wassers, die ebenfalls an *At. servatrix* und *At. domina* erinnerten. Unverständlich bleibt nur, wie Fl. zu der Behauptung kommen kann, daß Gregors I. „unglückliche Instruktion“ an den Missionar Augustin, christl. Kirchen und Kapellen an die Stelle der alten Heiligtümer zu setzen, nicht nur prinzipiell, sondern auch taktisch ein schwerer Irrtum gewesen sei. Was soll sie überhaupt im Zusammenhang der Untersuchung? Im Gegenteil, man könnte sie gerade für die Verchristlichung ursprünglichen heidn. Glaubensgutes auswerten. H. E. [138]

El. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose* (Archiv f. Rel.-wiss. 27 [1929] 1—34). Appian, *B. C.* 2, 148, 618 bemerkt, daß man in Rom jedem Inhaber des Kaiseramtes, wenn er nicht gerade tyrannisch oder tadelnswert gewesen wäre, göttl. Ehren erwiesen habe (*Ῥωμαῖοι . . . ἀποθανόντα ἀξιοῦσιν*). Also die eigentliche Apotheose erfolgt erst nach dem Tode des Herrschers. In der offiziellen Sprache wurde der Akt der Apotheose *consecratio* genannt, ein Begriff, der an sich die rechts- und ritualmäßige Einweihung einer profanen Person oder Sache in die Kategorie des Heiligen bezeichnet, aber schon in ciceronianischer Zeit die Bedeutung von Kult-einsetzung erhielt. Da in der röm. Staatsreligion von Rechts wegen für die Kult-

einföhrungen der Senat zuständig war, oblag diesem also auch die Kaiserkonsekration. Der Divinisierte, der seitdem als richtiges Gotteswesen verehrt wurde, erhielt einen neuen, den altröm. nachgebildeten Gottesnamen; ihm wurde auch nach dem üblichen Ritual gedient; von ihm wurden Vorzeichen eingeholt und Wunder erwartet, seine Priester standen nur den drei großen Flamines nach. Bei Kulteinföhrungen handelt es sich eigentlich nicht um eine neue Erfindung, sondern nur um eine Legalisierung einer an sich bestehenden, aber erst jetzt geoffenbarten Macht. Was ist nun der spezifische Anlaß bei der Caesarenvergötterung? Da die Konsekration stets postum und die Vergötterung zu Lebzeiten religiös unzulässig war (vgl. Tac., *ann.* 15, 74 *nam deum honor principi non ante habetur quam agere inter homines desierit*), konnte die Ursache dazu weder im Leben noch im Tode des Kaisers liegen. Die Kons. erfolgte erst nach dem Begräbnis; gegebenenfalls enthielt dieses die Zeremonie der Apotheose. Für den röm. Kaiserkult ist daher der *ritus consecrationis* bes. aufschlußreich. Auffallend ist zunächst die „doppelte Bestattung“. Nach der eigentlichen Beerdigung der Gebeine fand das *funus publicum* statt, das, wie wir aus Dio und Herodian erfahren, der dem zu konsekrierenden Verstorbenen nachgebildeten Wachspuppe galt. Das Wachsbild ist der Kaiser selbst, dessen Leben durch die Kleider, in die das Wachsbild gehüllt war, oder vielleicht noch durch weitere mag. Handlungen in die Wachspuppe übergeföhrt wurde. Die K. hängt nun eng mit der Verbrennung dieser Wachspuppe zusammen. Wichtig ist, daß bei der 2. Bestattung ein Adler vom Scheiterhaufen emporflog, da das Bild des Adlers das übliche Zeichen für die K. auf den Münzen des 2. Jh. ist. Die doppelte Verbrennung ist literarisch für 161, 193, 211 und 217 bezeugt. Für die Trauerfeierlichkeiten des Augustus, die später für Claudius nachgeahmt wurden, fehlt aber der Brauch; das *funus publicum* gilt hier der Leiche selbst und nicht, wie bei der doppelten Bestattung, der Puppe. Zwar wurde ein Wachsbild des Kaisers mitgetragen; aber nur die eigentliche Leiche wurde verbrannt. Da ein solches öffentliches Leichenbegängnis nicht nur den Konsekrierten zuteil wurde (vgl. Dio 54, 28.5; 58, 25.5), kann also die Deifikation des Augustus oder des Claudius nicht durch die Art der Bestattung begründet sein. Für Augustus, Drusilla und Claudius ist dagegen ein anderer Ritus direkt überliefert: ein Zeuge schwur, mit eigenen Augen den Flug des Verbrannten vom Scheiterhaufen gen Himmel beobachtet zu haben (vgl. Dio 56, 46, 2; Sueton, *Aug.* 100; Iustin, *Apol.* I 21, 3, der durch diesen Bericht dem Kaiser Antoninus Pius die Auferstehung und Himmelfahrt Christi verdeutlichen wollte). Sehr aufschlußreich ist hier v. a. das Bildmaterial, die K.-münzen. Diese zerfallen in 2 Gruppen. Die ältere bringt Symbole und Bilder der schon erfolgten Deifikation; die andere stellt dagegen gerade den Augenblick der Auffahrt zur *Aeternitas*, das Werden der neuen Gottheit, dar (den Scheiterhaufen, den Adler usw.). Dieser Sinn der Symbole wird durch die Aufschrift *consecratio* betont. Häufig kommt die Darstellung der Himmelfahrt des Divinisierten in der Quadriga oder Biga vor, oder auch auf dem Adler oder Greif oder Pfau. Die Festprägungen der Antonine und Severe, die unter derselben Aufschrift *consecratio* den Scheiterhaufen und den Himmelsflug darstellen, zeigen, daß die alte Vorstellung vom Wesen der Kaiserapotheose und der neue Ritus die ganze Epoche hindurch in Kraft und Geltung blieben. Der Ritus der doppelten Verbrennung, der die Bezeugung (vgl. Apoth. des Augustus und des Claudius) abgelöst hat, bezieht sich also auch auf die Himmelfahrt des Herrschers, die letzter Sinn und Zweck der röm. K. ist. Die Vertilgung des Körpers bis zu dem Grade, daß keine Gebeine in der Asche mehr verbleiben und das sog. *ossilegium* ausfallen muß, bezweckt der K.-ritus des 2. und 3. Jh., wobei das Verschwinden magisch bewirkt werden sollte. Das Leben des Verstorbenen aber wurde in sein Wachsbild übergeföhrt, der Körper somit wiederhergestellt, dann aber unter Beobachtung aller Funeralriten wieder aufgelöst. Da aber diesmal keine Knochen in der Asche zurückblieben, wurde hier die Entrückung angenommen. Die 2. Verbrennung

bei der kaiserl. Apotheose ist also ein Bildzauber. Ausschlaggebend für die K. im 2.—3. Jh. war die Prodigienmeldung: derjenige, der den Himmelsflug wahrgenommen zu haben behauptete, mußte vor dem Senate seine Aussage unter Eid bekräftigen; der Senat durfte ihm aber auch den Glauben versagen (wie z. B. bei Tiberius). Die Bezeugung der Himmelfahrt wird zum letztenmal erwähnt bei der Apoth. des Claudius, dann erst wieder bei der Matidia-Apoth. i. J. 119, als die Ära der doppelten Bestattung scheinbar unvermittelt beginnt. Vf. glaubt aber im Anschluß an die Hadriansvita 6,3 und an Aurelius Viktor, *Epit.* 13,11, ferner aus K.-münzen Trajans vom J. 117 den Ritus der doppelten Bestattung früher festlegen zu können. Seit Trajan blieb die Sitte bestehen, auf dem Gipfel des Scheiterhaufens den Triumphwagen mit dem Bilde des zu Konsekrierenden aufzustellen. In der vor-konstant. Zeit erhalten die K.-münzen neue Formeln wie *memoriae aeternae, requies optimorum meritum* usw., wie sie ursprünglich für die nicht konsekrierten Mitglieder des Kaiserhauses verwandt, jetzt auf die Vergötterten übertragen wurden; also der eigentliche Inhalt und Begriff der Apoth. wird nicht mehr verstanden. Unter den christl. Kaisern dauern die K.-beschlüsse und auch der Beiname *divus* noch an, aber nur als Formalität. Da die Bestattungsart sich grundsätzlich änderte (die Beerdigung, *inhumatio*, trat an die Stelle der *incineratio*), hat das Wachsbild keinen Platz mehr bei dem K.-ritus. Die für die Trauerfeierlichkeiten des K. Konstantin geprägten Münzen stellen, ohne das Wort *consecratio* zu gebrauchen, zum letztenmal das Bild der Entrückung dar: die Gotteshand wird von oben dem Kaiser entgegen-gestreckt, Konstantin fährt in einem Viergespann gen Himmel, auch hier im Anschluß an die röm. Kaiserreligion. Die Divinisation des Kaisers erfolgte also, weil und nachdem er entrafft war, in der Entrückung liegt der eigentliche Urgrund der Apotheose und damit der postumen Vergöttlichung des Kaisers, die sich religiös grundsätzlich vom hellenist. Kaiserkult unterscheidet. Zu Lebzeiten des Princeps verehrte die röm. Religion seinen *Genius* oder personifizierte Tugenden des Kaisers, aber den letzten Schritt zur eigentlichen Vergöttlichung tat sie nicht. Der Princeps stand also unermesslich hoch über allen andern Römern, ohne aber an die röm. Götter heranzukommen. In sakraler Hinsicht war er im Gegensatz zu den antiken Königen und christl. Monarchen nicht ausgezeichnet, das Gottesgnadentum fehlt dem offiziellen Prinzipat, wenn auch schon eine andere Auffassung hier und da sich anbahnt, z. B. unter Augustus, dessen Namen schon einen sakralen Inhalt hat. — Für den postumen Kaiserkult der griech. Herrscherreligion war das Grabmal des Herrschers das Zentrum. Ebenso haftet die röm. Totenreligion am Grabe, an Leichenresten usw. Dementsprechend ehrt der Manenkult den Todestag. Im röm. Kaiserkult werden aber Geburts- und K.-tag gefeiert, nicht der Sterbetag, der für den Entrafften ja nicht existierte. Es wurde also eine scharfe Scheidung vollzogen zwischen dem verewigten *divus* und dem toten Kaiser, dessen Leichenreste im Mausoleum beigesetzt sind. Grab und Tempel bleiben daher getrennt, der tote Kaiser ruht in seinem Grabmal, der ewige *divus*, d. h. derselbe Kaiser entrückt und verwandelt, lebt in seinem Tempel. Diese Scheidung, die in der doppelten Bestattung ihren Ausdruck findet, erklärt sich nur durch die Entrückungsidee, Grab und Entrückung schließen einander aus. Wenn es auch andere Wege zur Apoth. gab, so wurde doch der der Entrückung eingeschlagen, weil er in der Eigenart der röm. Religion begründet war. Die Apoth. beruht nämlich entweder auf der Vorstellung der Erhebung des Menschen zur Gottheit oder, wie es im Hellenismus der Fall war, auf der Idee, daß der Gott Menschengestalt annimmt. Die Idee des *θεός ἐνανθρωπία* hatte aber im röm. Staatskult keinen Raum; deshalb wurde Caesar auch als eine eigene Gottheit verehrt, genannt *divus Iulius*, und deshalb wurde Octavian nicht zum Gott, sondern nur zum Augustus erhoben. Die röm. Kaiserreligion kam aus dem Volke, sie wurde mehr von unten gefordert als von oben gefördert und ist nicht schlechthin aus dem hellenist. Herrscherkult

abzuleiten. Sie war die Religion der polit. Übermacht, woraus sich auch die Verbreitung und Fortpflanzung des Kaiserkultes erklärt. Der Widerspruch zwischen der auf Verehrung des Lebenden eingestellten Kaiserreligion, wie sie sich in Rom z. T. auch in privater Devotion üppig entfaltete, und der postumen Vergöttlichung im röm. Staatskult führte endlich dazu, daß die röm. K. als der letzte und höchste Lohn für die Taten des Princeps aufgefaßt wurde; der senatorische Kreis faßte die vom Senat auszusprechende Deifikation als eine Art von Totengericht auf. — Die gründliche, gut belegte und aufschlußreiche Studie, die auch für die christl. Literatur und Kunst wertvolles Material enthält, z. B. für den Bericht und die Ikonographie der Himmelfahrt Christi, läßt dennoch einige Fragen ungelöst, so diejenige über das Verhältnis der röm. Kaiserkonsekration zum hellenist. Herrscherkult. Falsch ist die Darstellung der christl. Auffassung vom Kaiser als Gottes Abbild auf Erden, mit einer Apotheose oder Vergötterung im antiken Sinne hat sie nichts gemein.

H. E. [139]

H. Lietzmann, *Die Umwelt des jungen Christentums* (Die Antike 8 [1932] 254—275). Das Christentum hat in den für seine Grundlagen entscheidenden Perioden keine Einflüsse des Westens erfahren, vielmehr sind für eine solche Betrachtung die relig. Zustände des Orients in der ersten Kaiserzeit heranzuziehen, die für uns im westl. Kleinasien bes. greifbar sind. Es herrscht dort asiat. Religiosität unter griech. Form. Das Mysterienwesen bestimmt stark die Empfindungen der hellenist. Zeit. Aus Kappadokien kam Sabazios nach Pergamon, trug manche Kultelemente in die Mysterien des Dionysos, verband sich auch mit dem Judentum: Sabazios-Dionysos = Jahve Sabaoth. Diese Gleichung in Rom schon 139 v. Chr. bekannt. In Kilikien Sabbatisten. Verehrung des Hypsistos, Isis, Serapis in Kleinasien verehrt. Vor allem tritt hervor der Herrscherkult und der Kult der Roma. Die Religiosität der ersten Kaiserzeit ist dadurch gekennzeichnet, daß an die Stelle der dahinsterbenden griech. Götter entweder Gleichgültigkeit oder philosoph. Betrachtung tritt oder aber die Mysterienfrömmigkeit mit dem Seelenglauben, der Gnosis, deren Ausübung das Mysterium ist; Propheten verkünden Erlösung. In den Kult dringen sittl. Elemente ein, bes. durch die Predigt der Popularphilosophie. Die Stoa wird durch Poseidonios religiös vertieft, der an Stelle des Pantheismus einen transzendenten Gottesglauben setzt (vgl. *Περὶ κόσμου*). [140]

Joh. Leopoldt, *Die Religion des Mithra* (Bilderatlas zur Religionsgesch. hg. von H. Haas. 15. Lieferung. Leipzig 1930). Die 1926 erschienenen Lieferungen 9.—11. *Die Religionen in der Umwelt des Christentums* werden hier glücklich ergänzt durch die Denkmäler des Gottes Mithra auf 23 Tafeln mit 50 Bildern; dazu 18 S. einleitender Text, in denen L. über M. im Morgenlande, dann über die Kultstätten, das Kultbild (und andere Darstellungen), über die Darstellung des Gottes Aion und schließlich über den mithrischen Kult selbst unterrichtet. Hier sind die Wandmalereien aus dem Mithräum von Capua am wichtigsten, die durch christl. Texte erläutert werden, die von einem *inludi* der Mysten *velatis oculis* sprechen. Ein Bild, das einen Mysten nackt auf der Erde ausgestreckt zeigt, möchte L. auch von einem Scheinkampf verstehen. Tapferkeitsproben spielten bei der Weihe eine große Rolle. Das Kultrelief von Konjica will L. vom Mahle der Seligen deuten, das nach dem Vorbild der mythischen Mahlzeit des Sol mit Mithra und vielleicht auch nach dem der Mystenmahlzeit dargestellt ist (ähnlich verfahren wohl die altchristl. Künstler). Ein Relief von Stockstadt zeigt wahrscheinlich einen mithrischen Beter; Oberkörper vorgebeugt, Hände geöffnet und vorgestreckt, Hinterkopf verhüllt. [Nach den Times vom 22. XI. 1933 wurde bei dem Dorfe Kreta in der Nähe von Plewna in Bulgarien ein aus dem Felsen gehauenes Mithraeum gefunden; an der Decke Öffnungen vielleicht zum Aufhängen von Lampen; an den Wänden Steinsitze; mehr als 10 Altäre und ein Steintrog; das Kultbild hat den gebräuchlichen Typ.] [141]

Fr. Saxl, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen* (Berlin 1931). Das mit 234 Bildern auf 42 Tafeln, die außerordentlich lehrreich sind, ausgestattete Werk will Vorarbeiten zu einer Typengeschichte der mithräischen Kunst liefern, aufgrund deren einige Deutungen Cumonts berichtigen sowie das Verhältnis zu den Bildwerken der Parallelreligionen und bes. des frühen Christentums nach einigen Richtungen hin bestimmen. Die Deutung der Formen der mithr. Kunst ist bisher kaum in Angriff genommen worden. Da sie i. a. geprägte Bildtypen für ihre Zwecke verwandt hat, so ist die typengeschichtliche Untersuchung nötig; sie erhellt das durch religionsgeschichtliche Betrachtung gewonnene Bild des Mithriazismus. Vf. ist sich bei seinen kenntnisreichen und scharfsinnigen Untersuchungen durchaus bewußt, wie dunkel die von ihm behandelten Gebiete noch sind. Trotzdem wird man ihm schon dafür dankbar sein müssen, daß er diese Wege, die Formanalyse mit der Inhaltsanalyse zu verbinden, gewiesen hat.

I. *Die mithräischen Bildformen.* Die frühen asiatischen M.bilder stellen den Gott als Sieger repräsentativ dar, nicht als handelnd, wie die späteren Bilder mit Ausnahme des Reliefs der Villa Altieri es tun. Um den für den Stierkampf des M. vorbildlichen Typus der opfernden Nike einzuordnen, wird der Typ des Kampfes zwischen Mensch und Tier durch die vorderasiatische, kretische, archaisch-griechische und klassische Kunst verfolgt bis zur Metope 2 des Parthenon, von der die Nike abzuleiten ist. Der Niketyp aber verändert das Vorbild von Grund aus; denn Nike kämpft nicht, sondern opfert. Sie konnte zur M.gruppe werden, weil sie genetisch die Gruppe des heroischen Tierbezwingers ist. Der Niketyp wird jedoch kaum je genau nachgebildet. Unklassisch ist die Tötung des Stiers durch M., ferner der Himmelsblick und die Darstellung eines Knaben. „Ein jugendlicher, reiner Held vom Osten, der dem Himmel ein Opfer bringt, das ist der M. der Gläubigen...“ (S. 14). Dem Hauptbilde sind Symbole beigelegt, die mehr deutungs- als aktionsmäßig zu ihm gehören; darin offenbart sich der oriental. Charakter der mithr. Bildersprache; auch die hellenischen Elemente sind reorientalisiert. Im Hauptbild ist M. im Innern einer Höhle, was auf das Vorbild der Nymphenreliefs zurückgeht; auch Demeter und Dionysos, Große Mutter und Men werden in Höhlen verehrt. Die Gesamtkomposition hat 2 Typen: 1. vielteiliges Relief; 2. Relief in Stelenform mit „Predella“ (nur im Osten). Es ist eine Vitenerzählung, wobei kultisch-religiös ausgezeichnete Momente des M.lebens hervorgehoben werden, gemischt mit Novellistisch-Erzählendem. Den vielteiligen Bildern liegt ein gemeinsames Vorbild zugrunde, das in der Mitte das Höhlenbild und rundherum in getrennten Feldern die Nebenszenen zeigte. Die freieren Anordnungen sind Barbarisierung der gebundenen. Die Stelenform ist im Osten sehr verbreitet, bes. im Reiterkult, u. zw. sowohl die bloße Stele wie auch die mit „Predella“ und Symbolen am obern Stelenrand; diese Art der Darstellung paßt nicht zu den kontinuierlichen Szenen der M.religion, drang in diese erst in einem von jenem Typus beherrschten Gebiete ein, ist also wohl Reduktion der vielszenigen Reliefs. Urbild ist die Tabula Iliaca, in der um die Darstellung der Haupteerzählung in 2 Streifen Nebenszenen herumlaufen. Wahrscheinlich war zuerst das Hauptbild allein da, dann die architektonisierende Gruppenkomposition, schließlich die barbarische Auflösung im Osten. Der Urtyp war vorderasiatisch. Für die Gruppenkomposition im Westen war der Triumphbogen Vorbild. Der Typus des Zentralbildes mit Nebenbildern wurde u. a. für die Darstellung des M.lebens wie auch für die Triumphbogen verwandt. II. *Die religiöse Bedeutung der Mithrasbilder.* Der Kultgott zeigt verschiedene Typen: den olympischen (Ruher), klassisch-heroischen (handelnder Heros in klassischer Harmonie), den östlich-heroischen Ephebentyp (der pathetische Himmelsblick). Als Gott der Natur erscheint M. in der Grotte, was zu dem Empfinden jener Zeit paßt, die von dem klassischen Anthropozentrismus sich entfernt. Die umgebenden Bilder führen das Werden des M. vor; im Zentrum ist die entscheidende Erlösungstat dargestellt; die Nebenbilder

enthalten Erlösungssymbolik (Taufe, Initiation). Die neue Bildform ist für eine heroische Erlösungstat geprägt. Worin besteht der symbolische Charakter der Hauptszene, der Stiertötung? M., ursprünglich nicht die Sonne selbst, sondern Held des himmlischen Lichtes, aber im semitischen Gebiete zur Sonne geworden, wurde bei der Auseinandersetzung mit dem griech. Helios wieder zum arischen Sonnenhelden nach Art des Herakles und Hermes, der die Rinder des Sonnengottes stiehlt. Der Stier wird als Himmelsgott bezeichnet durch *Sol* und *Luna* im Giebel des Stalles. M. wandert mit dem Stier: *transitu dei* (CIL III 14 354²⁸). Vgl. Porphyrios, *De antro nympharum* 18 *ψυχὰι δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων* (I. ἐκλύων oder ἀπολύων Saxl). Das Entwenden des Stieres ist die heimliche Schöpfung, *transitus* der Übergang vom Himmel zur Erde. M. ist ein anderer Prometheus, indem er das Himmelsfeuer in Gestalt des Stiers in die sublunare Dunkelheit (Höhle) herabbringt. Durch das Opfer entsteht die Fruchtbarkeit; es stellt wohl das alljährliche Opfer des Korngeistes (Ähre in der Schwanzspitze) dar. Der Rabe, Vogel des Apollon, bezeichnet die Tat als sonnenhaft, Cautes und Cautopates, Helfer des M. in der Höhlennacht, sind wohl Morgen- und Abendstern, ferner Jahreszeitendämonen, bedeuten also die Dauer und Wiederkehr des Naturablaufs, die der magische Akt durch das alljährliche Opfer sichern sollte. Die Schlange ist die Mutter Erde, die das Blut des Stieres auffängt, außerdem die Seele, die das Göttliche als Nahrung aufnimmt; in dem Krater ist die zeugende Kraft des Himmelsstiers. So tritt der Mysteriencharakter des Mithriazismus hervor; vgl. das Trinken aus dem Kantharos in den Dionysosmysterien und die Parallele zu diesem Zurückgreifen auf die griech. Mysterienkulte in der Gnosis, bes. bei den Ophiten. Der Löwe, Symbol des Feuers, ist wohl späteres Einschleissel nach dionys. Vorbild. In der m. Liturgie spielen Krater und Löwe eine wichtige Rolle, der Löwe als Mystengrad, der Krater als Gerät; beide wurden aus einem andern Mysterienkult in die m. Liturgie übernommen, weshalb sie sich schlecht einpassen ließen; sie sind wohl aus dem Liturgischen ins Mythologische gewandert. Der Skorpion bezeichnet das Eindringen des Bösen in die Schöpfung; der Mensch muß unter Führung des M. das Licht wieder befreien. — Die vierteiligen Reliefs bieten zunächst die Theogonie bis zur Geburt des M., wobei dieser Fackel und Messer hält, jene als *νέον φῶς*, dieses als Welterschöpfer durch die Stiertötung. Dann pflückt er vom Lebensbaum und erscheint über dem Baum. Die Olympier erscheinen als letztes Ziel der Wanderung des M. und der Seele. Im Mondbereich findet M. den Stier. Durch einen Schuß auf die Wolke schafft er den Regen (*refrigerari*, vgl. die ähnliche Darstellung des an den Felsen schlagenden Moses). Es folgt die Stiertötung, der Kampf mit dem Sonnengott und der Bund mit ihm, M. selbst als Sonnengott und das himmlische Mahl von Helios und M., der rechts sitzt. Zwei Sagenkreise sind ineinander gefügt, um einen Ausgleich zwischen M.kult und Heliosverehrung zu finden. Die Bilder zeigen also nach dem Abstieg des M. seine Auffahrt. Die Windgötter bedeuten die nieder- und aufsteigenden Seelen; vgl. Porphyrios, *De antro nympharum* 25. — Das folg. Kp. weist darauf hin, daß die Bildform der vierteiligen Reliefs bis ins MA hinein verwendet wurde, u. zw. aus inneren Gründen, weil Christus als Mensch und Gott erscheint; jedoch ist das Mittelbild im Christlichen nicht „heroisch“ im heidnischen Sinne. Der Typus des jugendlichen Christus erinnert an manches M.bild, bes. aber der Christus-Orpheus mit der phrygischen Mütze. Manche Szenen des AT werden in m. Formen dargestellt, so bes. die Geburt Adams aus der Erde, neben dem aber Gott erscheint. Gewisse Parallelen des m. und christl. Erlösungsgedankens offenbaren sich im folg.: Auf den Donaustelen zeigen die „Predellen“ meist kultische Szenen: „Taufe“ und Handauflegung; M. legt dem knienden Helios die Hand auf oder hält einen Gegenstand über ihn (Becher, daher Taufe? oder Stierschulter), beides wohl Initiationsszenen. Dazu kommen hl. Mahl und Himmelfahrt, letztere zuweilen ersetzt durch die Seefahrt = Jenseitsreise der Seele. Der altoriental.

Mythos vom Himmelsgott M. ist zum Mythos von einem Schöpferheros umhellenisiert. Die Unsterblichkeitssehnsucht hat die Stiertötung mit dem Himmelfahrtsmythos verknüpft, persische kosmogonische und Göttervorstellungen und griech. Heroenmythologeme sich dienstbar gemacht und verschmolzen. Der Mithriast hofft ein anderer M. zu werden. „Vergleichen wir nunmehr Mithräisches und Christliches, wo es in unserem Zusammenhang vergleichbar ist, so erscheint als wesentliche Übereinstimmung, daß der Kultgott vom Himmel herabsteigt, auf Erden den Befehl des Höchsten vollzieht und danach glorreich wieder gen Himmel fährt. Der versöhnte Helios nimmt Mithras als gleichgestellt mit sich zum Himmel. Mithras und Helios sind von da ab eines Wesens. Das erinnert wohl an Christliches, aber wesentlich ist der Unterschied, daß M. als ein anderer, ein Größerer zum Himmel fährt, als der er zur Erde herabgestiegen ist. Christus dagegen ist nach der Lehre der Kirche von Anbeginn an Gottes Sohn, gleichen Wesens mit Gott, zu dem er nach dem Erdenleben zurückkehrt. Dem entspricht, daß auch die Bedeutung der „Taufe“ wie des Abendmahles in beiden Religionen grundverschieden ist. M. ist der Taufende, er überwindet den, der ihm den Auftrag erteilt hat. Sein Mahl ist die Bestätigung dieses Sieges oder dieser Gleichsetzung mit dem früher allein Mächtigen. Christus wird getauft, Christus bricht bei der Einsetzung das Brot, das sein Leib ist. Im Mithräischen ist jenes heroisch Aktive, das dem Christlichen fremd ist“ (S. 91). Diese Vergleichung bedarf der Vertiefung, enthält auch Unrichtiges. So wird nach der Lehre des hl. Paulus Jesus zum Kyrios; er wird zwar von Johannes getauft, tauft aber selber im Pneuma; das Christentum kennt auch Heroismus, wenn auch nicht den naturhaften, usw. Es fehlt überhaupt die gleiche Ebene, auf der ein Vergleich stattfinden könnte. Es kann sich nur um formale Anklänge handeln. Das gilt auch von den weiteren Vergleichspunkten bei dem Vf., so wenn er sagt: „Christus ist ein *βουκόλος*, der gute Hirte, M. der *βουκόλος*...“ (S. 92). Gegen Loisy zeigt Vf., daß M. nicht zugleich Opferer und Opfer ist. — Wenn M. vom Zodiakus umgeben ist, so ist er der Kosmokrator. Der Typus des vom Tierkreis umgebenen Gottes gewinnt in der Spätantike, wo alle Religionen kosmologisch wurden, besondere Bedeutung. Auf dem Trierer Relief erscheint die Geburt des M. inmitten des Zodiakus. Im frühen Christentum ist nur der „Christus in der Mandorla“ nachweisbar. Eine Angleichung an das Kosmokratorbild zeigt die Tür von S. Sabina, wo Christus vom Lichtkreis des Himmels umgeben ist, während aus den Ecken die Evangelistensymbole schauen. Erst im späten MA wird das Jesuskind mit der Weltkugel auf Neujahrswünschen verwendet. Vf. vgl. hier die Antiphon vom 21. XII., dem Tag der Sonnenwende: *O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae* eqs. Zum Schluß erläutert Vf. die spätantike Verwendung vorgeprägter Formen für neue Inhalte noch an andern Beispielen, wobei er die Fresken des Viale Manzoni als homerische Szenen mit allegorischer Ausdeutung zu erklären versucht. [142]

Th. Birt, Der Thron des Satans. Ein Beitrag zur Erklärung des Altars von Pergamon (Philol. Wschr. 52 [1932] 1203—1210) legt hier eine Hypothese dar, die er bereits in der Deutschen Allg. Zeitung, Unterhaltungsblatt v. 10. I. 1932, kurz vorgetragen hatte. Der Altar von Perg. weicht von der üblichen Form der monumentalen Altaraufbauten der Griechen ab. Er zeichnet sich nämlich aus durch eine Freitreppe, durch einen altarähnlichen Aufbau auf dem Plateau des Altares und durch eine Säulenhalle, die dieses Plateau umgibt und auf dessen Zweck es ankommt. Auf dem Plateau wurden unmöglich Brandopfer mit Schlachtung ausgeführt, denn der Raum der Plattform ist zu klein; zudem war es zu beschwerlich, über die schmale Freitreppe Rinder und die vielen Opfergeräte hinaufzuschaffen. Schließlich ist kein Platz für das Opfermahl vorhanden. B. führt das Besondere dieses Altars auf pers. Einfluß zurück. Das Feuer, das auf dem Altar brannte, war die Gottheit selbst. Nachweislich brannten ja die Perser an vielen Stellen dieses Feuer unter

freiem Himmel. Nach B. haben wir es also hier mit einer synkretistischen Erscheinung zu tun. Das ist nicht unwahrscheinlich. Denn die Zarathustrareligion gewann damals bei den kleinasiat. Griechen Boden; Perg. war damals Hochburg der Stoa; Eumenes II., der Erbauer des Altars, begünstigte die Stoa, und schließlich sah die Stoa selbst im Feuer Gott. Mit diesem Feuergott nun, der auf dem Altar thront, will B. Apok. 2, 13 erklären, wo Joh. von einem Thron Satans in Pergamon spricht, von einem Thron Satans, weil Christus das Licht der Welt ist (Joh. 12, 35, 46; II. Cor. 3, 18). Aus dem Altar hat Joh. einen Thron gemacht. Das spricht aber nicht gegen B., denn der Pergamonaltar gleicht, aus der Ferne gesehen, einem Riesenthron. — Was B. vorträgt, bleibt eine geistreiche Hypothese, denn Apok. 2, 13 ist von keinem Feuer die Rede.

A. G. [143]

M. Wellmann, *Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung* (Philologus Suppl.-bd. XXI 1. Leipzig 1930). Die im At. und MA vielbenutzte, christl., allegorische und daher für die altchristl. Kunst sowie die liturg. Formensprache (vgl. etwa S. 92 ff. über das Symbol der Perle) wichtige Schrift läßt Vf. zwischen 255 und 380, näherhin um 370 entstanden sein, u. zw. in Syrien, nicht in Alexandria, wie man bisher meist annahm; daher die syr. Reste wichtig für die Wiederherstellung. Bei der Bestimmung der Quelle des Ph. kommt Vf. nach eingehender Prüfung der Parallellüberlieferung zu dem Ergebnis, „daß den Verfassern des Ph., der *Koiraniden* und des syr. Tierbuchs (Tatian) dasselbe naturwissenschaftliche Werk des 1. Jh. n. Chr. vorgelegen hat, das reich an merkwürdigen Erzählungen von Tieren, Pflanzen und Steinen wegen seines jüd. Einschlags vielleicht von einem Juden verfaßt und möglicherweise auf palästinischem Boden entstanden war, und daß sein Verfasser an die naturwissenschaftliche Richtung des Bolos-Demokritos angeknüpft hat“ (S. 55 f.). Durch den Neupythagoreer Anaxilaos v. Larissa erlebte die ps.-wissenschaftl., religiös-mag. Literatur im 1. Jh. n. Chr. eine Erneuerung. Horapollons *Hieroglyphika* sind mit dem Ph. verwandt durch die Benutzung des Bolos. Als nächste Vorlage des Ph. möchte Vf. den Didymos Alex. annehmen (wohl 4. Jh.).

[144]

Jos. Schmid, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage* (Bibl. Zschr. 20 [1932] 121—138; 247—258) stellt die Ergebnisse der bisherigen Forschung über die Mandäerfrage zusammen. Da die diesbezügl. umfangreiche Literatur, die Schmäusgiebig benutzt, in der Hauptsache bereits in den verschiedenen Jb. besprochen wurde, beschränken wir uns darauf, hierfür auf unsern Registerband unter dem Stichwort *Mandäer* zu verweisen.

H. E. [145]

J. Martínez Santa-Olalla, *Las estelas funerarias en forma de casa en España* (Investigación y progreso 6 [1932] 148—150). Zusammenfassung einiger Aufsätze des Vf. über das Thema. Diese Haus-Stelen sind eine kelt. Schöpfung unter röm. Einfluß. In der Nekropole von Poza de la Sal (Burgos) hat man mehr als 300 gefunden. Viele finden sich auch in dem Tale von Bureba, wozu Poza de la Sal gehört. In den andern Gegenden der Halbinsel findet man sie nur selten. Sie gehören in das 1.—2. Jh. n. Chr.

J. V. [146]

H. J. Eggers, *Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur* (Form u. Geist hg. L. Mackensen Bd. 27. Leipzig 1932). Unter magischen Gegenständen sollen alle diejenigen Dinge verstanden werden, denen Kräfte und Eigenschaften zugeschrieben werden, die sie auf Grund des heutigen Standes der Naturwissenschaften nicht besitzen können. (Ist diese negative Definition nicht zu eng?) Es spielt nur eine untergeordnete Rolle, daß diese Gegenstände neben ihrer magischen Funktion auch Gegenstand religiöser Verehrung sein können. Das Material zu seinen Untersuchungen schöpft E. aus den Islandinga-, Fornaldar- und Lygisögur, zum Teil aus den Konungasögur; zum Vergleich wurden herangezogen die Edda, die Snorra Edda, Saxos *Gesta Danorum*. Die erste Frage der systematischen Darstellung lautet: Wodurch erhalten die Gegenstände magische Kraft? Es wird

unterschieden zwischen primär und sekundär magischen Gegenständen. Unter den ersteren versteht E. solche, die ihre übernatürlichen, magischen Kräfte ohne Zutun eines Menschen oder eines menschenähnlichen, denkenden Wesens (Götter, Dämonen) besitzen; sekundär magisch sind (S. 9) Gegenstände, die erst von einem Menschen oder einem andern denkenden Wesen magisch präpariert worden sind. Dazwischen stünden die vorgeschichtlichen Gegenstände, die aber vom Standpunkt der alten Skandinavier aus sicher primär magisch waren. Die sekundär magischen Gegenstände nun können auf verschiedene Weise magisch gemacht werden: durch Wortmagie, durch das geschriebene Wort (Schriftzauber, Runen), durch magische Zeichen (*mal*), durch bildliche Darstellungen, durch einen andern magischen Gegenstand, durch das Zusammentreffen bestimmter Gegenstände, die sich für sich allein neutral verhalten würden, durch Herstellung an verschiedenen Orten, durch Präparierung auf mehrere Arten (hier interessant die *Niðstöng*). Das 2. Kapitel behandelt die Frage, wodurch Gegenstände ihre magische Kraft verlieren oder verhindert werden, sie auszuüben. E. scheidet solche Fälle in zwei große Gruppen: 1. Fälle, in denen das Versagen der magischen Kraft von vorneherein vorgesehen ist; 2. Fälle, in denen eine feindliche Macht eingreift. Das 3. Kap. bietet einen vollständigen Überblick über die magischen Gegenstände und ihre Eigenschaften; dazu gehören auch Gegenstände (S. 38 ff.), die zur Kündigung und Erforschung des Unbekannten dienen, oder solche (S. 49 ff.), die dazu dienen, Unheil anzutun. Der ganze 2. Hauptteil aber beschäftigt sich mit dem Vergleich zwischen den historischen Sögur, den Fornaldarsögur und den Lygisögur, durch den die Unterschiede der magischen Gegenstände in diesen Hauptdenkmälergruppen herausgearbeitet werden sollen. Von Bedeutung wäre die Feststellung S. 78, daß es in der altnordischen Frühzeit noch keine Märchen gegeben haben kann. Doch sind solche Fragen für unser Jb. weniger wichtig; wir müssen vor allem auf den 1. Hauptteil verweisen. Er beschäftigt sich ja, wie wir gesehen haben, im wesentlichen mit den magischen Gegenständen und den Wegen zu ihrer Magischwerdung. Es wäre vielleicht aber doch auch noch zu fragen nach den magischen Beziehungen zwischen dem Menschen und diesen Gegenständen, ja vielleicht nach der Erscheinung, daß erst durch eine gewisse körperliche Inbeziehungsetzung zwischen Mensch und Gegenstand die Magie eintritt, daß also die Magie nicht eigentlich im Gegenstand, sondern in dem liegt, was der Mensch tut. Ob sich in den isländischen Sögur derartiges findet? Andeutungen scheinen ja gegeben S. 13, wo davon die Rede ist, daß ein Feldzeichen die Gestalt eines Raben trägt, des Vogels des Schlachtengottes Odin. Der Sieg wird da wohl erst verliehen, wenn die Krieger zu ihm aufblicken und ihn vor sich herliegen sehen; die Schau stellt hier die „magische Vermittlung“, wenn wir es so nennen wollen, her. Ähnlich, nur im umgekehrten Sinn, können wir denken bei der Errichtung des Roßhaupt-Niðstöng durch den Skalden Egil (S. 21). Er setzt ein Pferdehaupt auf eine Haselstange und dreht es immer nach der Richtung, wohin er seinen Fluch schleudern möchte. Auch hier spielt die Schau die vermittelnde Rolle. — Zum hier erwähnten bzw. gestreiften Pferdekult (auch S. 7, 19, 22) vgl. Hindringer (Nr. 516). A. M. [147]

C. H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (F. h. religionum ex auctoribus graec. et lat. collectos ed. C. Clemen, fasc. IV. Berlin 1931) sammelt christl. Nachrichten über slav. Religion aus dem 6.—15. Jh. und gibt in Anhängen außer einigen unsichern Texten ein Stück aus der Knytlingasaga und einige islam. Quellen, die Fr. Taeschner beigezeichnet hat. Die lat. und griech. Texte geben nicht nur mancherlei Nachrichten über den slav. Kult, sondern auch über dessen Bekämpfung durch die Christen, so daß sowohl für die christl. Liturgie wie auch heidnische, sich an den christl. Kult anschließende Volksbräuche sich viele Zeugnisse vorfinden, vgl. z. B. S. 66 ff. [148]

A. Mayer-Pfannholz, *Liturgie und Volkskunde* (Lit. Zschr. 4 [1931/32] 194—211). Dieser grundlegende Aufsatz stellt, nachdem er auf die Schwierigkeiten der noch in den Anfängen befindlichen Forschung nach den Zusammenhängen zwischen L. und V. hingewiesen hat, als allein brauchbare Wesensbestimmung der L. die als Mysterium hin, d. h. als Feier und objektive Form des sakramentalen Lebens und Wesens der Kirche. Es ergeben sich dann 2 Arbeitsgruppen: I. Die allgemeine und grundsätzliche Stellung des Volkstümlichen zur L. bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. (Wie haben die einzelnen Völker die L. aufgefaßt, in sie eingegriffen? Wie hat sich das Volk mit der L. auseinandergesetzt?) II. Die speziellen Beziehungen, u. zw. 1. jene, die durch eine bestimmte Setzung entstanden sind (gegenseitige Übernahmen), 2. naturale Beziehungen, d. h. solche, die wesentlich mit der L. verbunden sind. Der allgemeine Teil beschäftigt sich also mit dem Gesamtverhältnis der Volkspsyche zur L. Neben der ethnischen Differenzierung steht die kulturpsychologische, die sich an die Epochen der geistesgeschichtl. Entwicklung anlehnt, an der auch das Volk (im Sinne der Volkskunde) teilhat, was an der Entwicklung seit der Gotik kurz und treffend gezeigt wird. Aus diesen allgemeinen Grundlagen erwachsen die Probleme „Kultsprache und Volkssprache“ und „Religiöse Kunst des Volkes“. Bei den speziellen Beziehungen handelt es sich nicht um die Gesamtheit der L., sondern um Teilobjekte. Die positiven können Übernahmen aus der L. ins Volkstum sein, u. zw. auf dem Gebiet der Sprache (Magischwerden liturg. Formeln), des Brauches; Hineinnehmen volkstümlicher Elemente in die lit. Bereiche, bes. auf dem Gebiet der Benediktionen; bes. die Schauenssehnsucht hat mit dem Mysterienkult gerungen und einen Gegenpol zu ihm gebildet (magisches Sehen). Die natürlichen Beziehungen sind solche, die von Anfang an da sind und da sein müssen, weil ihr Wesen zum Wesen des Mysteriums gehört. Hier kann man nicht von „Übernahme“ und „Primitivismus“, sondern muß von „wurzelhaftem Verbundensein“ und „realem Symbol“ reden. Es sind Urmotive, die „wirklich das ausdrücken, was ihre sakramentale Absicht ist“, daher ihre Verwandtschaft mit volkstümlichen Symbolen; Beispiele sind etwa Handauflegung, Hauchung, Bad. Es wäre oberflächlich, hier von paganistischen Nachwirkungen zu reden, wo es sich um elementare Prinzipien handelt. Mit Recht fragt Vf.: „Wird das christliche Kultmysterium selbst entwertet...“, wenn wir zu erfahren suchen, ob und wie sein Eidos seine Formen aus der Antike und ihrem Volkstum in der hellenistischen Epoche holte? Ist es nicht vielmehr ein Gedenken an die größte und tiefste Weisheit Gottes, daß er, als die Zeit erfüllet war, der in den antiken Mysterien sich bergenden Sehnsucht der Völker die wirkliche und wahrhaftige Erfüllung gab und immer wieder gibt in Christus Jesus, unserm Kyrios?“ Der Aufsatz kommt zu dem Schluß, daß die wissenschaftliche Volkskunde und die Liturgiewissenschaft miteinander gehen müssen und daß daraus auch für die religiöse Kultur unseres Volkes Segen ersprießen wird. [149]

R. Brouillard, *Causerie de Morale: piété catholique et superstition* (Études 213 [1932] 192—206). Beantwortet folgende Fragen: Wo endigt die wahre, reine kath. Frömmigkeit, wo beginnt für einen Gläubigen, der sich von der Kirche führen läßt, der Aberglaube? Kath. Begriff des Aberglaubens; einige Beispiele kath. Andachten, die des Aberglaubens verdächtig sind. Wie man diese und ähnliche Andachten beurteilen soll. Haltung der Kirche gegenüber den Volksandachten. L. G. [150]

W. König, *Johannisfeuer. Ein Beitrag zur Untersuchung des Volksglaubens der Gegenwart* (Glaube u. Brauch. Beiträge zur Untersuchung des primitiven Gemeinschaftslebens der Gegenwart I. Reichenberg 1932). Diese Diss. von Frankfurt a. M. gibt nicht nur reiches Material über das Jf., sondern ordnet es auch unter die Erscheinungen des primitiven Gemeinschaftslebens ein. „Primitiven Gemeinschaftsgeist wird es immer geben, solange es eine Gemeinschaft geben wird, immer

aber im Lichte einer jeweils herrschenden Kultur“ (S. 15). „Der religiös-kultische Charakter der Volksbräuche von heute rührt von dem herrschenden Kulturglauben. von der Religion des Christentums her und hat durchaus nichts gemein mit einem älteren germanischen Kulturglauben“ (S. 79). In dem primitiven Gemeinschaftsglauben bleiben immer als letzte Grundlagen primitiv-religiöse Kategorien, orientiert nach der unlogischen Denkweise der Gemeinschaftsmenschen, zurück; aber deren kulturelle Füllung ist stets zeitbedingt. So hat das Christentum diese Kategorien nach seiner Art gefüllt. Das Jf. geht keineswegs auf ein german. Sonnwendfest zurück. Vorläufer des Jf. sind nur die uralten „Notfeuer“, die gerade im Sommer zur Abwehr entfacht wurden, um Feld, Mensch und Tier zu reinigen und zu schützen. Die zuweilen verwendeten Räder und Scheiben beweisen keinen Sonnenkult, sind nicht symbolisch zu nehmen, wie denn der primitive Gemeinschaftsmensch überhaupt kein Symbol kennt, sondern ausschließlich sinnlich-konkret denkt (vgl. S. 74). Der Name Jf. entstammt einer christl. Sinngebung der kulturellen Oberschicht und hat sich erst allmählich im Volke durchgesetzt ähnlich wie die falsche Bezeichnung „Sonnwendfeuer“. Der Tag ist nicht festgelegt; auch die Feuer an andern Tagen (Ulrich, Jakob, Peter und Paul, Veit) werden Jf. genannt. Zu dem Einfluß der christl. Kulturreligion tritt der primitive Totenglaube. Im Jf. verbrennt man den „Tod“ oder vielmehr den Toten, damit er nicht mehr schaden kann; so zündet man Feuer an oder Lichter, um den Toten „wegzuleuchten“, speist den Toten im Feuer, indem man Brot ins Jf. wirft u. dgl., vertreibt ihn durch Tanz um das Feuer, deckt ihm den Tisch und stellt Stühle um das Jf., damit die Toten sich darauf setzen können (christl. Umbiegung des Abwehrbrauches). Mit den Toten-Abwehrritten hängen die zur Abwehr der Dämonen (Krankheiten usw.) aufs engste zusammen; aus der Abwehr entsteht ein aktiver produzierender Zauber (Nachbildungszauber. beim Jf. Sicherung der Sonnenwärme durch feurige Räder, Tanz usw.; Berührungs- und Übertragungszauber, beim Jf. Fruchtbarkeitszauber durch die Johannisbrautschschaft usw.). Das Christentum brachte dem Volksglauben Beziehung zu vielen Heiligen, die aber mehr als „Götter“ betrachtet werden, ferner die Umwandlung der Totenriten zu einer Armen Seelen-Speisung und zum Gebet für die Toten; aus der Erkenntnis der Zukunft aus Flammen und Rauch wird das Johannisorakel, aus dem Gemeinschaftsmahl nach dem Abbrennen des Jf. ein Versöhnungsmahl. Der hl. Joh. d. T. wurde bes. im 12.—16. Jh. in Deutschland verehrt, der Name Jf. seit dem 16. Jh. in breiteren Schichten bekannt. Andere Heiligtage des Hochsommers zogen das Jf. auch an sich. Jf. gibt es heute auch in Südslavien, Griechenland, Ungarn, Frankreich, Estland, Masuren, Rußland. Wo das kath. Christentum blüht, ist es lebensfähig wegen seiner Umkleidung mit christl. Riten, anderswo kommt der Brauch ab, weil er nicht vom Christentum ausgefüllt wird. [151]

A. Kuhn, *Religiöse Bräuche im Ermland* (Guttstadt 1932). Das ansprechende Büchlein verfolgt keine wissenschaftl. Zwecke, sondern will der Erhaltung des relig. Volksbrauches dienen, der sich an das Kirchenjahr und an das Familienleben anschließt. Es sammelt daher eine ganze Reihe von solchen Bräuchen und bringt sie in Beziehung zur kirchl. Liturgie. Auch der Wissenschaftler wird manche Nachricht über seltenere Bräuche daraus schöpfen können. Die Angaben über die christl. Feste bedürften zuweilen einer Richtigstellung, so S. 16 über die erste Feier des Weihnachtsfestes, 32 über das Wort und das erste Erscheinen der Epiphanie, 41 über Lichtmeß, 80 über Himmelfahrt. Zu S. 61: Die Waschung der Altäre ist auch römisch. [151a]

P. Sartori, *Das Buch von deutschen Glocken*. Im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde geschrieben (Berlin-Leipzig 1932). Als 1917 zahlreiche deutsche Glocken zur Trauer des Volkes zur Heeresfolge eingezogen wurden, erließ der im Titel genannte Verband einen Aufruf, alles das zu sammeln, was sich an Bräuchen und Sagen, an Volksglauben und sprachl. Bezeichnungen an die Glocken knüpft. Die nach den Gauen sehr verschiedenen Erträge hat S. zu-

sammengestellt und dabei die schon vorhandene volkskundl. Literatur verwertet. So spricht er vom Stoff der Gl. und ihrem Guß, der Weihe, den Namen, der Heiligkeit und Menschlichkeit der Gl., von ihrer Wirksamkeit als Geisterscheuche und für Fruchtbarkeit und Gesundheit, ferner von der Gl. im Dienste der Kirche, wobei natürlich das Kirchenjahr eine besondere Rolle spielt, der Familie von der Geburt bis zum Tode und des bürgerl. Lebens, schließlich von der Gl.-sprache und den Gl.-sagen. Das Buch, das natürlich noch ergänzt werden könnte, zeigt, mit welcher Liebe das deutsche christl. Volk seine Gl. immer umgeben hat und wieviel relig. und völkische Werte sich an sie knüpfen. [151b]

P. Donœur, *Retours en chrétienté*: I. *Fiançailles*; II. *Mariage*; III. *La messe de Mariage* (Études 212 [1932] 513—524; 681—693; 213 [1932] 63—74). Vf. studiert die auf die christl. Ehe sich beziehenden Volksbräuche und speziell den Eheritus mit Hilfe der alten französ. Ritualien und bemüht sich, den tiefen Sinn und auch die feine Schönheit aufzuzeigen, die in diesen Bräuchen der Vergangenheit enthalten sind, von denen er wünscht, daß sie zum großen Teil wieder aufleben möchten. Die 3 Studien sind in einem Buche mit dem Titel *Retours en chrétienté* (Paris 1933) gesammelt worden, worin u. a. auch alte christl. Bräuche besprochen werden, die sich auf die anderen wichtigen Lebensereignisse beziehen: Geburt, Taufe, Tod, Begräbnis, Totenkult. L. G. [152]

E. Casas, *Creencias, costumbres y supersticiones relacionadas con el nacimiento* (Toledo, ed. Catolica Toledana [1932]). Wichtige Sammlung von zum großen Teil abergläubischen Überlieferungen, die sich auf die Geburt beziehen, aus allen Zeiten und Ländern, mit guter Bibliographie am Schluß eines jeden Kapitels. Von den 3 Teilen: I. Das Interesse der Mutter, II. Opfer und Loskauf des Kindes, III. Das Interesse für die Kinder, ist der II. bes. wichtig. J. V. [153]

Lescuras, *Le droit de dime, ou l'offrande a Dieu du dixième enfant d'une famille* (Bull. et Mémoires de la Société histor. de la Charente, année 1931 S. 201—204). Ein noch im 18. Jh. bestehender Brauch in der Charente bestimmte, daß das 10. Kind Gott geopfert wurde. Es wurde dem Pfarrer vorgestellt, der selbst Pate und Patin wählte und den Taufnamen gab. L. G. [154]

J. Vives, *El bes dels nou-nats i el baptisme* (Bon Pastor 11 [1932] 493—496). In Katalonien gibt man den Neugeborenen vor der Taufe keinen Kuß, weil sie, wie das Volk sagt, „maures“ sind. Vergleich dieses Brauches mit dem des Altertums, wie ihn F. J. Dölger in „Antike und Christentum“ 1 [1929] 186—196 studiert hat [s. Jb. 9 Nr. 182]. J. V. [155]

Rud. Kriss, *Ist der volkstümliche Nikolausbrauch christlichen Ursprunges?* (Wiener Ztschr. f. Volksk. 37 [1932] 42—50). Nimmt vom volkskundl. und religionsgeschichtl. Standpunkte aus Stellung zum 3. Hauptteil des Werkes von K. Meisen, *Nikolauskult u. Nikolausbrauch im Abendlande* [s. Jb. 11 Nr. 375]. Es handelt sich um den Volksbrauch der Einkehr des hl. Nik., für den M. rein christl. Ursprung annimmt, während Kr. beachtenswerte Gründe dafür angibt, daß es sich dabei auch handeln kann um eine Verschmelzung christl. Anschauungen mit vorchristl. alten Volksbräuchen, die mit Vegetationskulten am Ende des alten und zu Beginn des neuen Jahres zusammenhängen. R. E. [156]

M. Besora, *Folklore de Nadal* (Vida crist. 20 [1932] 17—24). Einige span. Volksbräuche an Weihnachten. J. V. [157]

C. Leroy, *La chandeleur au pays d'Artois* (Rev. de folklore français 2 [1931] 193—199). Die am 2. II. geweihte Kerze wird sorgsam bewahrt und bei Todesgefahr eines Mitgliedes der Familie angezündet. An verschiedenen Orten wird die geweihte Kerze beim Begräbnis entweder vor oder hinter dem Sarge getragen. Man verfertigt Lichtmeßflore, Bauernregeln = Wettervorhersagungen auf Grund des Wetters am Lichtmeßtage. L. G. [158]

H. Pérennès, *Une vieille abbaye bretonne. Notre Dame du Relec en Plounéour-Ménez* (Bull. de la Société archéol. du Finistère 59 [1932] 58—154). Der 3. Teil dieses Buches ist gewidmet der Andacht zu U. L. Frau von Relec, ein Heiligtum, das vor der Revolution (und auch heute noch) von den Gläubigen von Léon, von Trégnier und von Cornouaille besucht wurde. Patronatsfest oder „Pardon“ am 15. VIII. Waschungen der Pilger in dem „Brunnen der 3 Bischöfe“ (*Féunteum antri eskop*), der etwa 1,5 km von Relec an den Grenzen der 3 alten, oben genannten Bistümer liegt. Text von 4 breton. Liedern (*gwerziou*), die von den Pilgern gesungen wurden, mit franz. Übers. — Die Arbeit wurde z. T. auch veröff. zu Quimper 1932.

L. G. [159]

A. González Palencia, *La doncella que se sacó los ojos* (Rev. Bibl. Archivo Museo Madrid 9 [1932] 181—200; 272—294). Ursprung und geschichtl. Entwicklung der Legende von der hl. Lucia. Ikonographie der Legende.

J. V. [160]

E. Lluch, *La por, l'odi i el cult de la serp* (Cultura Valenciana 6 [1931] 1—14). Nach einem Hinweis auf den Schlangenaberglauben im Altertum gibt Vf. einige interessante Belehrungen über diesen Glauben, wie er noch heute in der Gegend von Valencia herrscht, Anschauungen, die, wie wir festgestellt haben, auch in Katalonien weit verbreitet sind. Eine der merkwürdigsten ist, daß alle Schlangen ihr Leben auf einer unbekannten Insel enden, wo Menschen mit Spiegeln sie bezaubern und von ihrem Speichel nehmen, um daraus Arzneien und auch *Christa* für die Taufe zu bereiten.

J. V. [160a]

G. Prado OSB, *Les „danzantes“ de Séville et les „mudanzas“ de Silos* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 8—13). Berichtet über zwei alte volkslit. Besonderheiten, Prozessionstänze für Fronleichnam und das Fest der Unbefl. Empfängnis. Die „danzantes“ oder „Seises“ (= 6 Tänzer) oder „Cantorcicos“ (= *pueri chorales*) von Sevilla gehen als Institution bis ins 13. Jh. zurück. In reicher traditioneller „Engel“tracht führen sie bestimmte Tanzfiguren aus unter begleitenden Gesängen (leider nicht mehr den alten, sondern Kompositionen des 19. Jh.). — Älter und volkstümlicher sind die von 8 Tänzern am 2. VII. (*Visitatio B. M. V.*) in Silos aufgeführten „mudanzas“ (Wechselfiguren), zum Spiel der „gaita“ (Flöte) und zum Klang der Kastagnetten. P. teilt 4 der alten Tanzweisen mit. [Vgl. Jb. 5 Nr. 123.]

U. B. [160b]

L. Pfleger, *Zur Geschichte des Mittaggläutens im Elsaß* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 382—384). Bisch. Wilhelm von Diest von Straßburg ordnete 1412 an, daß alle Freitage um die Mittagsstunde zu läuten sei zum Gedächtnis an Christi Leiden und Sterben. Die Straßburger Diözesansynode von 1423 übernahm diese Vorschrift. Bischof Robert von Bayern von Straßburg (1440—78) führte wohl ein tägliches Mittagsgeläut zum Gedächtnis des Leidens Christi ein. Als P. Klemens VIII. 1600 in seinem *Caeremoniale Episcopum* ein dreimaliges tägliches Ave-läuten vorschrieb, wich wahrscheinlich für die Mittagsglocke die Passion dem Angelus. In der Folge einige besondere Stiftungen für ein Passionsgeläute zu anderen Tageszeiten.

A. Schn. [160c]

J. Lefftz, *Alte Heilsegen und Beschwörungsformeln. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des Elsaß* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 189—226). Im Rahmen über einen nur provinziellen Bereich hinausgreifender volkskundlicher Erörterungen wird die hsl. Überlieferung solcher Formeln im Elsaß bis ins ausgehende 17. Jh. untersucht. Die 48 Formeln, die aufgeführt werden, werden mit wenigen Ausnahmen der Forschung zum erstenmal aus elsässischen Hss. zugänglich gemacht. Die Mehrzahl der Texte entstammt dem „Tittular-Buch der Statt Rosheim“ vom Ausgang des 16. Jh., viele andere waren in ein Rezeptbüchlein aus St. Johann bei Zabern Ende des 17. Jh. eingeschrieben. Eine Gruppe von ihnen enthält den gesprochenen und geschriebenen Wort- und Buchstabenzauber, eine weitere Gruppe umfaßt Segen mit epischen Eingängen und erzählende Zwiesgesprächs-segen,

eine dritte Gruppe bietet die jüngeren befehlenden Formen ohne epische Eingänge, entweder Verkürzungen der episch erzählten Segen oder einfache beschwörende und das Übel anredende Bannsprüche. Genaue Beschreibung aller Segen mit Belehrungen über ihre volkscundliche und religionsgeschichtl. Bedeutung, ihre Beziehung zu Christentum, Heiligenkult und anderen kirchl. Gebräuchen. A. Schn. [161]

A. Pfleger, *Der Gregoriantag im Elsaß. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde und Schulgeschichte* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 227—237). Der Gregorienkult im Elsaß ging von der im 7. Jh. durch Schottenmönche begründeten Abtei im Münstertal aus. Seit dem 10. Jh. Weiterverbreitung im Lande, seit dem 13. Jh. auch am Bischofssitz Straßburg. 1237 Pfründe am Straßburger Münster, mit der Abgaben an die Teilnehmer an der kirchl. Feier des 12. III. verbunden waren. Der Münsterchor hatte an diesem Tage u. a. 9 Lektionen mit der Geschichte des Hl. zu singen. Gregorienkapellen, -patronate, -ablässe. Seit 1310 feierliche Begehung des Tages durch den Klerus des ganzen Bistums. In Schlettstadt wurde er 1401 durch Vertrag mit der Stadt zu einem höheren Festtag erklärt und mit Levitenamt begangen. Das Gregorienfest wurde als Schulanfang üblich. Schülerfeste ähnlich wie am 6. und 28. XII. mit Wahl eines Knabenbischofs. Eigene Gregoriuslieder. Die Bekenner der neuen Lehre paßten Fest und Lieder ihren Bedürfnissen an. Im 18. Jh. mit der Ausbreitung des Unterrichts auch Einzug in die Landschulen. Festgottesdienste, Umzüge zur Erlangung von Geschenken, kleine Schmausereien. Erst nach 1870 war der 12. III. nicht mehr schulfrei und schloß die Feier ein. A. Schn. [162]

Beziehungen zum Alten Orient und zum israelitisch-jüdischen Kult

Von Lorenz Dürr.

I. Alter Orient.

M. Witzel OFM, *Texte zum Studium sumerischer Tempel und Kultzentren* (Analecta Orientalia 4. Rom 1932). W. setzt hier seine Studien zu den altorientalisch-sumerischen Kulttexten — vgl. unsere früheren Berichte — mit viel Erfolg fort. Sie zeigen uns aufs neue, wie lebendig und ausgebildet schon in der ältesten Zeit das Kultleben war und wie sehr man alle wichtigen Ereignisse kultisch beging bzw. im Kulte verherrlichte und so das Andenken daran immer wieder gegenwärtig setzte. Zugleich erhalten wir durch diese Texte eine immer bessere Kenntnis der sumer. Tempel und ihrer Einrichtungen. Schließlich werden auch frühere Thesen des Vf. über sumer. Kultlieder, wie die Annahme fester Strophen, bes. durch Text V bestätigt. Dieser ist zudem deutlich in größere Abschnitte eingeteilt. Text I wurde bereits in den *Keilinschr. Studien* Heft 1 S. 51 ff. behandelt. Er stellt sich abermals, entgegen St. Langdons Auffassung als eines Paradies-, Sintflut- und Sündenfalltextes, als Kultlegende auf die Übertragung des Enki-Kultes auf den Enlil-Kult in Dilmun heraus und ist dadurch ganz bes. für das relig. Denken der Sumerer interessant. Text II enthält eine hymnische Verherrlichung des großen Enlil-Tempels Ekur zu Nippur: Enki, der große Herr von Eridu, der Hauptorakler des Landes, wird offenbar von Enlil auch in seinem Tempel eingesetzt, um dort seines Amtes zu walten. Text III schildert die Gründung der Kultstadt Eridu durch Enki in ähnlichen Ausführungen wie I. die Erhebung Dilmuns: Seine Kultur und seine Bedeutung verdankt es seinem Hauptgötze. IV feiert die Inthronisation der Göttin Ištar (Innini) als Herrin von Erech (Uruk) in interessanten kultischen Ausführungen: Die Göttin wird in feierlichem Aufzuge dorthin geleitet, ebenso feierlich von dort

eingeholt und mit den Insignien ihrer göttlichen Herrschaft (Krone, Thron, Zepter und „Regierungszügel“) ausgestattet. V endlich enthält eine Liturgie zur Weihe des Tempels zu Kesch, die wohl, wie auch Vf. andeutet, jedes Jahr zur Erinnerung an die Weihe vorgetragen wurde (S. 70). — Auch für einzelne Kultausdrücke fällt innerhalb der ausführlichen Anm. noch manches ab. Ich verweise z. B. auf die Ausführungen zum Halten gezähmter Vögel an den Tempeln, bes. zur Symbolik der Taube (S. 51): „Aus verschiedenen Stellen...legt sich mir der Gedanke nahe, daß diese Vögel als Symbol an den Tempeln gehalten wurden: als Symbol für die bei der Gottheit Zuflucht suchenden Beter. Die Taube...galt offenbar als Symbol der Sehnsucht, des Verlangens (Hilfesuchens, vgl. u. a. den häufigen Ausdruck: »ich girre — vor der Gottheit — wie eine Taube«).“ Wir stehen somit, wie auch in den früheren Veröffentlichungen des Vf., in einem reichen, fließenden Kultleben. [163]

Knut Tallquist, *Der assyrische Gott* (Helsingfors 1932). Ein in seiner Art vorbildlich-klares Buch. Stellt in strenger philologischer Haltung und Zurückhaltung alles Material über den assyr. Nationalgott aus den schriftlichen und monumentalen Quellen zusammen und zeichnet so ein erschöpfendes Bild der Stellung dieses mit der späteren Ausbreitung des assyr. Reiches so hoch erhobenen Gottes. Dabei ergibt sich, wie wenig selbständig und klar dessen Wesen auch für seine Verehrer war. Nicht einmal Name und Ursprung des Gottes sind bisher gesichert. Man hat vielmehr die Eigenschaften und Tätigkeiten anderer Götter, bes. der beiden babylon. Götter Enlil und Marduk, auf ihn übertragen. „Das Bild Aššurs kommt tatsächlich dem Bilde Enlils so nahe, daß Enlil, wenn man von seinem noch erkennbaren Wesen eines Naturgottes absieht, kaum einen Charakterzug aufweist, den man nicht bei Aššur fände. Deswegen hat man gar Aššur als „die in der Stadt Aššur verehrte Erscheinungsform des Gottes Enlil betrachtet“ (S. 112). Bes. in der Sargonidenzeit „bemühten sich die Assyrier, ... ihren Gott dem damaligen babylonischen Reichsgotte gleichzustellen, und übertrugen infolgedessen viele Beinamen und Tätigkeiten Marduks auf Aššur ... Was Marduk an äußerer Macht, Gewaltigkeit und Herrschaft besaß, wurde zugunsten Aššurs in reichem Maße ausgebeutet. Sogar die Weisheit Marduks schrieb man dem assyrischen Gotte zu, obgleich er auf dem Gebiete der Beschwörungskunst...gar keine Rolle spielt“ (S. 113). So „bleibt hinter der Maske entlehnter Eigenschaften und Würden das ursprüngliche Wesen des Gottes verborgen, bis daß neue Funde aus frühassyrischer Zeit vielleicht Aufklärung bringen“ (S. 114). T. versucht indes eine neue Ableitung des Ursprungs Aššurs aus einem Beinamen: „Herr des Abēh-Gebirges, des Gebirges, das er liebt“ (S. 15). Durch dieses Epitheton „kennzeichne sich Aššur als einen Gebirgsgott, wie ja auch sein Wagenlenker Amurru ein Gebirgsgott ist. Das Abēh genannte Lieblingsgebirge Aššurs war aber offenbar auch ein Kultort des fast gleichnamigen Gottes Ebēh oder Ebīh, in dem wir wegen des Typus des Namens einen alten hurrischen Gott erblicken dürfen. Daher liegt der Gedanke nahe, daß Aššur ein Erbe des (hurrischen?) Gottes Ebīh war“ (S. 112 f.). Das würde auch stimmen zu dem, was wir über die älteste Geschichte der Stadt Aššur wissen (s. meine Ausführungen im *Lexicon f. Theol. u. Kirche* I zu Aššur). Aus dem Ba'al und Schutzgott der Stadt Aššur hat sich dann infolge der politischen Entwicklung der mächtige Reichsgott herausgebildet. — Die Gestalt des Gottes Aššur ist so liturgiegeschichtlich ein interessantes Beispiel für Kultübertragung infolge politischer Entwicklung (»politischer Monotheismus«). Da Vf. zur Herausarbeitung des Bildes des Aššur zugleich die gleichnamigen Bezeichnungen der übrigen Götter ausführlich nach den Quellen angibt, erhalten wir sozusagen eine allgemeine akkadische Götterlehre, deren Brauchbarkeit als Nachschlagewerk durch je ein Register über die besprochenen Götterepitheta und über „Sachliches“ (in Auswahl) noch erhöht wird. — S. auch die Bespr. von W. von Soden, *Or. Lit.-Ztg.* 1933 Sp. 419—425. [164]

II. Altes Testament und Judentum.

1. Liturgie und Altes Testament im allgemeinen.

A. Stonner, *Bibellesung mit der katholischen Jugend* (Paderborn 1933). Beruht auf Berichten von 300 Geistlichen, Jugendführern und Jugendlichen zur Frage der Bibellesung sowie auf eigener 10jähriger persönlicher Erfahrung und gibt somit ein wirklich treffendes und mit eigenster, innerer Teilnahme und Aufgeschlossenheit geschriebenes Situationsbild über die Bewegung zur hl. Schrift in der kath. Jugend, zugleich aber auch eine Anleitung und Methodik zur Hebung der unvergänglichen, ewigen Lebenswerte der Bibel. Alle irgendwie einschlägigen Fragen sind behandelt. Nach den *einleitenden Fragen* und einem scharf umrissenen *Situationsbild* (S. 1—57) folgen Ausführungen *über den Stoff der Bibellesung in den Bibelkreisen*, über die „*seelische Bereitung der Zirkelmitglieder, den inneren Aufbau und die Zusammenhänge*, welche in der Bibelstunde gepflegt werden“, weiter über die *Behelfe zur Bibellesung*, über *Anwendung und Beschluß* der Bibelstunde, dazu schließlich über die besondere Frucht d. i. die *persönliche Bibellesung* sowie über die Erfahrungen, die bisher damit gemacht worden sind. Den Abschluß bilden drei programmatische Forderungen als Vorbedingungen für rechtes Gedeihen der katholischen Bibelbewegung, Erziehung der Ordensjugend, Lehrerausbildung, Priesterbildung. Es ist erfreulich zu sehen — bes. möchte ich dies für die bisher etwas Abseitsstehenden und Widerstrebenden hervorheben —, wie lebendig und tiefgehend die von den Päpsten der letzten Zeit — zugleich mit der liturg. Bewegung — so energisch geforderte und so warm geförderte Bibelbewegung bereits in der kath. Jugend geworden ist. Ebenso ist es erhebend zu sehen, welch großes Interesse die Umfragen des Vf. in den Kreisen der Jugendführung sowohl wie bei vielen Vertretern der Bibelwissenschaft gefunden haben. Dabei fällt auch vieles Licht auf die liturg. Bewegung, und viele Ausführungen gelten den Beziehungen zwischen Bibellesung und Liturgie. Bibelbewegung und liturg. Bewegung stehen tatsächlich — das zeigt sich hier empirisch im besten Sinne — in innigster Wechselbeziehung und ergänzen und befruchten sich gegenseitig. Darüber im einzelnen S. 184—203. Besonders die Beschäftigung mit der Liturgie öffnet auch den Sinn für die großen Werte und das erhabene Gut der hl. Schrift. Vgl. die Ausführungen über die Schätzung und Lebendigmachung der hl. Schrift in der Liturgie als „*Wort Gottes*“ (S. 94 ff.), über die Beziehungen zwischen dem eucharistischen und dem biblisch „*inkarnierten Christus*“ (S. 105 f.), über die „*Bibel und ihre Lesung als Sakramentale*“ (S. 106 ff.), dann unter den „*Früchten der Bibelstunde*“ umgekehrt „*die Bedeutung des Anschlusses der persönlichen Bibellesung an die Liturgie*“ (S. 258—263). Ganz bes. unterstrichen seien noch die Forderungen des Vf. als Vorbedingungen für rechtes Gedeihen der kath. Bibelbewegung. Dasselbe gilt ja auch für die liturg. Bewegung in bezug auf die Priesterausbildung und die Erziehung der Ordensjugend. Gerade das letztere scheint mir gleich wichtig zu sein, wenn man bedenkt, welch großer Teil bes. unserer weiblichen Jugend durch die klösterlichen Institute geht und hier ihre Frömmigkeitshaltung fürs Leben empfängt. Die angeführten Klagen von E. Dimmler (S. 300) scheinen mir mehr als berechtigt. Denn was man hier sowohl außerhalb wie innerhalb der Messe an Frömmigkeitsergüssen erleben kann, schreit förmlich zum Himmel. Es ist schon so, daß „*sie lieber in Gläsern abgestandenes Zuckerwasser kosten, als sich niederbeugen zum Quell lebendigen Wassers, der die Stadt Gottes durchflutet und erfreut*“ und der in Bibel und Liturgie so rein und so klar geboten wird. Hier wäre auch die schönste und vordringlichste Aufgabe für die geistlichen Leiter so mancher Orden und Kongregationen.

[165]

A. Schultz, *Das Alte Testament in der Predigt der Gegenwart*. — A. Steinmann, *Das Neue Testament in der Predigt der Gegenwart* (Homilet. Zeitfr., hg. v. Dubowy.

H. 14/15. München 1932). Das Doppelheft enthält die Vorträge, welche die beiden Autoren auf dem 2. Breslauer homilet. Kursus am 1. X. 30 gehalten haben. Sie bieten weniger Grundsätzliches über die Frage „Hl. Schrift und Moderne“, sondern mehr praktische Beispiele bzw. Anknüpfungspunkte, welche die hl. Schrift beider Testamente für die heutige Predigt gibt. So behandelt Schulz die Frage *Kultur und Sünde* (nach der Paradieseserzählung), sodann *Kindersegen*, *Statistik*, *staatsbürgerliche Pflichten und Kirchenbesuch und Sittlichkeit*. — Steinmann bespricht zunächst *die Notwendigkeit der Verwendung des N.T. in der Predigt* mit einem willkommenen histor. Überblick über die Verwendung und die große Kenntnis der hl. Schrift in den verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte (besonders bei den ersten Christen S. 39 ff.). Der 2. Teil zeigt dann ebenfalls eine Reihe solcher Anknüpfungspunkte aus den Briefen und den Evangelien gerade für den modernen Menschen, mit besonderem Eingehen auf die soziale Frage. Der 3. Teil endlich behandelt *die Ehe im Sinne Jesu* mit all den Fragen über die Stellung des N. T. zur Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, Unzuchtsklausel, Ehescheidung. Angezogen werden bereits auch die neue Enzyklika *Casti connubii* vom 31. XII. 30 sowie die sog. „Lambeth-Botschaft der anglikanischen Bischöfe“ vom J. 1930. [166]

C. A. Kneller SJ, *Das Psalmenbuch als Gebetsschule* (Zsch. f. Aszese u. Mystik 7 [1932] 335—347). Ausgehend von dem Hinweis auf das Psalmenbuch als „Gebetbuch“ für Maria und den Heiland in ihrem Erdenwandel stellt Vf. es dar als „Führer, Lehrer und Schule für den Verkehr mit Gott“. Das Psalmenbuch rechtfertigt zunächst „die Anwendung einer Methode im Gebet“ gegenüber modernen Anschauungen vom Gebet als dem freien Erguß des Herzens in den sog. „alphabetischen Psalmen“ (Ps. 9. 36. 110. 111. 118). „Man sieht an den alphabetischen Psalmen, daß der Psalmendichter sozusagen einen Kunstgriff anwendet, um im Gebet ausharren zu können. Also sind Kunstgriffe nicht von vornherein zu verachten“ (aber es sind und bleiben doch Kunstgriffe, auch die alphabet. Psalmen!). Sodann gibt das Psalmenbuch auch methodische Winke, wie das Gebet zu üben ist. „Nach seiner Anleitung kann ungefähr alles in der Welt Anlaß und Gegenstand des Gebetes werden: die äußere Natur und die Naturvorgänge (Naturpsalmen 8. 18. 28. 103), die Geschichte (Ps. 135. 77. 105) und die Ereignisse des eigenen Lebens. Auch für die 3 Arten des Gebetes: das mündliche, betrachtende und mystische, sei das Psalterium grundlegend. Das mystische will Vf. sehen in der Wiedergabe von Visionen über den Messias in Ps. 2. 21. 44. 109 (aber sind diese wirklich als Visionen zu fassen?!). — Das Psalmenbuch hat in 2. Linie vor allem „Musterbeispiele innigen Gebetes“. „Es hat der Welt gezeigt, wie man mit Gott zu verkehren hat, und ist dadurch Schule des Gebetes geworden“ (S. 341): Gott wird erlebt als der Allgewaltige, Allgegenwärtige, Allwissende (Ps. 138. 92. 99), es verleiht Ausdruck der Sehnsucht der Seele nach ihm (Ps. 62), Augustinus findet seine Lieblingstugend, die Demut, darin. „Wenn auch die ganze hl. Schrift vom Hauche der göttlichen Gnade getragen ist, so vor allem das Psalmenbuch“ (Ambrosius). Wir alle sollen darin „Lehrlinge Gottes sein“ (Joh. 6, 45). [167]

2. Biblische Archäologie.

C. R. North, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship* (Ztschr. f. atl. Wiss. N. F. 9 [1932] 8—38). Behandelt die wichtige Frage nach der religiös.-kult. Stellung und Einschätzung des israelit. Königtums. Stellt von vornherein als naturgemäß hin, daß bei der hohen relig. Bedeutung des Königtums im ganzen A. O. auch das isr. Königtum im allg. nicht auf die Funktion in der Kriegsführung und in der Rechtsprechung beschränkt war: „Men like David and Solomon were not prepared to let their dignity suffer for want of a little exercise of spiritual power. We may therefore expect that kingship, as adopted and instituted by the Hebrews, would have its religious associations“ (S. 10). Behandelt werden dann im einzelnen: Angebliche

Überreste einer „magical power“. Die Tatsache, daß Frevel und Sünde des Königs auf das ganze Volk zurückfallen (2 Sa. 21, 1; 24): „The monarch's sin and the visitation of the plague, were causally connected in the popular imagination“ (S. 11). Besondere Belastungen des Königs mit „Tabu-Vorschriften“ wie im Akkadischen finden sich in der Bibel nicht. An 2. Stelle folgt die Zeremonie der Salbung (S. 13 ff.). Die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel für „Salben“ = *māšah* war „abwischen oder streichen mit der Hand“ gleich dem arab. *masaha*. Wir müssen dabei an eine Mitteilung (Übertragung) des Geistes und Lebens Jahwes an den König denken: „The rite was not merely symbolical, but something that we can only describe as sacramental. Its history, together with that of its terminology... indicate that, in the early period at least, the Hebrews thought of the relationship of the king to God as more or less physical“ (S. 17). Der „Gesalbte Jahwes“ ist deswegen auch unverletzlich! — Es folgt die Frage nach dem Priestertum der israelit. Könige. Hier wird mit Recht festgestellt, daß ohne Zweifel die Könige bei Gelegenheit (on occasion) opferten. Näherhin: daß sie natürlich sich nicht um die tägl. Obliegenheiten der Priester kümmern konnten, aber daß sie „officiated at sacrifices upon important occasions“ (S. 19). Dies wird an den einzelnen Stellen nachgewiesen. Endlich die Frage nach der Vergöttlichung des Königs im alten Israel. Hier wird festgestellt, daß das A. T. eine direkte Vergöttlichung im Sinne des übrigen alten Orients ablehnt (Jes. 31, 3; Ez. 28, 2; Jes. 13 f.). Immerhin steht der König in engster Beziehung («close relation») zu Jahwe. Vgl. Ps. 2, 2: „Wider Jahwe und wider seinen Gesalbten.“ Dann die Vorschrift „Jahwe und den König zu ehren“ (Sprü. 24, 21), ebenso das Verbot, „Jahwe und dem König zu fluchen“ (1 Kö. 21, 10 ff.; Ex. 22, 27 f.). Der König erscheint als Lebensodem seines Volkes (Klagel. 4, 20), eine im Ägypt. ganz geläufige Vorstellung! Ferner wird der König als „Jahwes Sohn“ gepriesen (2 Sa. 7, 14; Ps. 89, 26 f.; Ps. 2, 7). Diese Stellen werden im einzelnen untersucht. Eine leibliche Sohnschaft kommt auch hier nicht in Betracht, sondern nur im Adoptivsinne. Bes. 2 Sa. 7, 14 u. Ps. 89, 26 f. beziehen sich auf die Dynastie Davids. Ps. 2, 7 ist die Adoption in dem Terminus „heute habe ich dich gezeugt“ ganz offensichtlich (Thronbesteigungspsaln). Die Stelle Ps. 45, 6 f. (*Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi*) kann von der göttlich-erhabenen Person des Königs gefaßt werden. Vf. selbst schließt sich der Erklärung durch die *comparatio compendiaria* an: „Dein Thron ist gleich Gottes Thron (כסאד כאלרים)“. Zum Schlusse wird noch die Theorie Grebmanns von der Deifizierung des Königs als Tammuz nach dem Tode abgelehnt und S. Mowinckels mystische Auffassung auf das rechte Maß zurückgeführt. Zusammenfassend heißt es dann S. 36: „On the whole . . . the doctrine of divine kingship has no very large place in the O. T. . . In one or two passages, viz. Lam. 4, 20; Ps. 2, 7, possibly Ps. 45, 7/6 and in the ideas associated with Solomon's throne, we find borrowed conceptions that border on the realm of the *kultisch-mystisch*. For the rest the doctrine of the divinity of the king does not go beyond what is implied in the conception of the king as Yahweh's Anointed. The king qua Davidic is immortal, the adopted son of Yahweh; David and his descendants, as individuals, are mortal . . . The dynasty, if we choose to say so, is divine.“ [168]

H. Thiersch, *Ein altmediterraner Tempeltyp* (Ztschr. f. atl. Wiss. N. F. 9 [1932] 73—86). Bei den neueren Ausgrabungen in Palästina: Tell en-Nasbeh, tell ed-Dschemme (Gerar), tell balāṭa (Sichem) sind Grundmauern von Gebäuden gefunden worden, die alle auf dieselbe Anlage und zugleich denselben Zweck hinweisen. Th. weist nach, daß es sich um einen einheitlichen Kultbau der späteren Bronzezeit handelt: „ungefähr quadratische, dreischiffige (!) Anlage mit Kultbild inmitten des durch etwas größere Weite betonten Mittelschiffes, favissa unter dem Boden, quer vorgelegt ein Vorraum und Altar vor der Front“ (S. 78). Auch in Megiddo und Besan dürfte für die dort festgestellten Astartetempel unser

Bautypus gesichert sein (S. 79 f.). Dieser nun mehrfach nachgewiesene dreischiffige Grundriß des fast quadratischen Tempels mit Vorhalle stammt nun nicht aus Ägypten oder Babylonien-Assyrien, sondern vom Westen, aus dem Mittelmeergebiet. Dies wird an einer Reihe von Funden in diesem Gebiet (Cypern, Kreta, Malta, bis nach Etrurien, ausstrahlend auch in das kelt. und german. Gebiet [Pesch in der Eifel]) mit Abb. nachgewiesen. — Hier wird auch wieder darauf hingewiesen (S. 85 f.), daß, wie bereits Terrakotten aus Cypern lehren (vgl. Abb. 4), „es Astartetempel von kubisch-würfelförmigem Aufbau, vielleicht auch mit Gemächern im Oberstock als Wohnräumen für die Dienerinnen der Liebesgöttin und vermutlich auch mit Taubenschlägen unter oder auf der Dachterrasse gegeben haben muß“. Bei den erwähnten Terrakotten deuten kleine Öffnungen hochliegende Taubenschläge an, und aus den Fenstern schauen Mädchen mit üppigem Haarwuchs. Terrakottanachbildungen mit Fensterfüllungen, in Megiddo von weiblichen Köpfen flankiert, werden als Votivgeschenke gerade von solcher kultischer Symbiose aus verständlich. Auch die von W. Andrae veröffentlichten sonderbaren hochhausartigen Terrakottageräte mit Reihen kleiner Tauben und kriechenden Schlangen zwischen ihren vielen Fenstern gehören offenbar hierher. — Vgl. zu dieser Untersuchung jetzt auch die Bespr. von K. Galling, Ztschr. d. Deutschen Pal.-Ver. 55 [1932] 248—250. [169]

K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des Alten Orients* (Beiträge z. Wiss. v. A. u. N. Test. 4. Folge Heft 7. Stuttgart 1932). Zuerst wird das Bild des salom. Tempels aus den atl. Nachrichten, soweit wie möglich, zu rekonstruieren versucht. Eine eingehende Analyse der Texte in 1 Kö. und 2 Chro. wird zu diesem Zweck vorausgestellt. Es folgt ein Überblick über den derzeitigen Bestand an außerisraelit. Denkmälern der gesamten Sakralarchitektur mit besonderer Herausarbeitung der jeweiligen Eigenart in den einzelnen Kulturkreisen (Ägypten; Babylonien; Assyrien; Sumer; Kassiten; kleinasiatisch-hettitischer Kreis). Beigefügte Pläne erläutern dazu die Darlegungen. Im Hauptteil wird die Stellung des salom. Tempels in dieser ganzen altor. Sakralarchitektur untersucht, u. zw. die Tempelanlage im Ganzen (Verbindung von Tempel und Palast; Orientierung des Tempels; Dreiteilung des Tempelgebäudes) wie die Einzelteile: Elam (Vorhalle), Hekal (Heiligtum) und Debir (Cella). Dabei werden aber „nicht bloß die Einzelheiten äußerer Art“ zusammengestellt, vielmehr werden in Fortsetzung von W. Andraes Untersuchungen (s. Jb. 10 Nr. 137) „auch die den Stilformen der alten Sakralbauten zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen und Bewußtseinsinhalte herauszustellen gesucht“ (S. 5). Das Resultat ist: „Unter allen Tempeltypen des alten vorderen Orients steht der assyrische Sakralbau Salomos Tempel am nächsten“ (S. 153). Dies gilt sowohl von der Gesamtanlage wie von den Einzelteilen. Näherhin liegt der Palastkultraum der Hettiter und der daraus hervorgegangene assyrische Tempel zugrunde (S. 102; vgl. 104. 110. 113. 120. 131. 154). Neu ist bes., daß über dem eigentlichen Tempelraum noch ein Obergeschoß (Oberstock) angenommen wird, das berühmte jašua' von 1 Kö. 6, 10 = Hingelegtes, Niedergelegtes, etwa Bodenfläche entsprechend unserem deutschen „Boden“. Dagegen gehörten „die Umbauten, das dreifache Jašua mit den Šelaot von 1 Kö. 6, 5. 6. 8 und der deuteroezechielischen Parallele aus dem Bilde des salomon. T. heraus und erst dem Serubbabelbau zu“ (S. 150). Dem entsprechen auch die beiden Rekonstruktionsversuche des salomon. wie des nachexilischen Gebäudes, die vor dem Titelblatt beigegeben sind. An Einzelergebnissen sind noch hervorzuheben: Das berühmte Libanonwaldhaus der salomon. Palastanlage ist als Pferdestall anzusehen, entsprechend den jetzt gefundenen salomon. Pferdeställen in Megiddo (S. 50. 98; vgl. den „Weg des Eingangs der Rossé“ MT in 2 Kö. 11, 16!). Die Orientierung des Tempels ist nach Westen als dem Orte des „willkommensten Windes“, wie in Babylonien und Assyrien nach Nordwesten. Daher auch die

Keruben = Winddämonen (!) im Tempel, ebenso wie in Bab. und Assyrien (S. 84 f.). Unter dem Debir (der Zella) haben wir wie in den assyr. Tempeln einen Unterbau anzunehmen — daher der Höhenunterschied von 5 Ellen gegenüber dem Heiligtum —, so daß der Eindruck eines Hochsitzes der Gottheit stark hervortrat (S. 138 f.; vgl. Jes. 6, 1 den hohen und erhabenen Thron Jahwes!). Die beiden Säulen am Tempel, deren Namen nicht mehr sicher gedeutet werden können, sind als Schmuckstück zu fassen, „die ihren Sinn in sich selber tragen“, d. i. als „Nachfolger und Stelen der alten Maßebeben“ (S. 110 ff.). — Eine Frage an den Vf.: Wo läßt sich belegen, daß „noch heute in kath. Gegenden ein Marienbild oder Heiligenbild das andere besucht“ (S. 137), analog etwa den Götterstatuen am babylonischen Neujahrsfest? Es wäre doch wirklich an der Zeit, daß solche Behauptungen aus der wissensch. Literatur verschwänden. [170]

K. Gallig, *Das Allerheiligste im Tempel Salomos. Ein christlicher „Thora-schrein“* (Journ. of the Pal. Orient. Society 12 [1932] 43—48). Plädiert ebenso wie K. Möhlenbrink (s. Nr. 170) dafür, daß das Debir = Allerheiligstes ein Podium mit vorgelagerter Treppe gewesen. [171]

Joh. Gabriel, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates* (Wien 1933). Das Buch ist der Vorläufer einer größeren Untersuchung, die eine eingehende Bearbeitung aller Probleme, welche irgendwie mit dem atl. Hohenpriestertum in Beziehung stehen, enthalten soll, und behandelt die Fragen, welche insbes. den hohenpriesterlichen Ornat betreffen (S. VII f.). Im einzelnen ist hervorzuheben: In der Frage, ob Allgemeine Priestersalbung oder nur beim HP (= Hohepriester)?, tritt Vf. der Auffassung S. Landersdorfers bei, daß die Stellen, welche von der Salbung der ersten Priester sprechen, nicht spätere Glossen seien, sondern daß im Gegenteil ursprünglich noch mehr Berichte über eine solche Salbung vorhanden waren (S. 17), daß aber eben diese Stellen sich nur auf die leiblichen Söhne Aarons beziehen und so „die Salbungszereimonie erstmalig an allen Priestern, in Hinkunft aber nur mehr an dem HP zu vollziehen war“ (S. 15). Die Granatäpfel am Obergewand des HP dürften „wegen ihrer vielen Fruchtkerne als Symbol der Fruchtbarkeit und Lebensfülle“ gegolten haben; die Glöckchen „sollten das Volk sinnbildlich bei Jahwe in gnädige Erinnerung bringen“ (S. 32). Mit dämonischen Vorstellungen dagegen hätten die Schellen nichts zu tun, „wenn wir es auch hinsichtlich der Todesdrohung Ex. 28, 33 lieber bei einem non liquet, quare belassen“ (S. 34. Aber ist das nicht gerade das Wesentliche?). Das Ephod wird mit Lagarde als „Gewand der Nahung (zu Gott)“ erklärt (S. 58). Die Stellen im Richterbuch (C. 8, 17 und 18) legen eher den Gedanken an ein Orakelinstrument als an ein Kleid nahe. Es wird darum hier mit Benzinger als „Losur“ gefaßt (S. 64 f.). Im hohenpriesterl. Ornat ist es dann „in erster Linie der Träger der Orakeltasche, des Choschen, und erst in zweiter Linie ein Gewandstück“ (S. 66), in Form eines breiten Gurtes, den man unter den Achseln um den Leib schlang, u. zw. so, daß sich seine beiden Enden an der Vorderseite über der Brust des HP berührten oder auch nur annäherten (S. 68). „Es war (somit) ein Kleidungsstück, das eine möglichst feste, unverschiebbare Unterlage für die Orakeltasche darstellte“ (S. 70). Choschen und Ephod gehören so eng zusammen, daß man auch das letztere als notwendige Grundlage zur Orakelgewinnung ansehen mußte, so daß man mit dem größeren, dem Ephod, oft beide zusammen bezeichnete, zumal sie aus denselben Stoffen hergestellt und gleichfarbig waren sowie derart übereinander lagen, daß sie leicht als ein Ganzes erscheinen konnten (S. 79). Das Ephod bad, das dann mehrfach bei Priestern und bei Laien im Kultusdienst erwähnt wird, ist „ein Gewandstück, das die Schamteile bedeckt und deren Entblößung . . . unmöglich macht, kurz, es ist das Ex. 28, 42 f. auch den Priestern vorgeschriebene Kleidungsstück . . . mikn'sê-bād“ (S. 60). Als solches hat es auch mit dem Prachtornate des HP nichts zu tun. Durch den Zusatz bad = linnen sollte es

von dem prächtigen Ornate des HP unterschieden werden; auch in Machart und Aussehen haben beide nichts miteinander gemeinsam; was ihnen den gemeinsamen Namen gibt, ist der Umstand, daß sie Gewänder sind, die man beim Nahen zur Gottheit anhaben muß (S. 61 f.). Ich muß gestehen, daß durch diese Auffassung die Frage des Ephod nicht einfacher wird! — Das „Choschen“ endlich ist „der Aufnahmebehälter der hl. Lose“; als „Orakeltasche“ ist es mit dem wertvollen Edelsteinbesatz zugleich auch „Brustschmuck“, und so sind beide Übersetzungen berechtigt (S. 74). Der Edelsteinbesatz kennzeichnet den HP als Vertreter des Zwölfstämme-Volkes; die Stoffe aber kennzeichnen ihn als den Vertreter des ganzen Weltalls der Gottheit gegenüber (S. 89). „Die Urim und Tummim aber, für die sich eine bestimmte Etymologie nicht mehr geben und ebensowenig aus der Tradition eine einheitliche Auffassung eruieren läßt (S. 104 ff.), dürften überhaupt „keine stets gleichbleibenden Gegenstände gewesen sein, sondern der Hohepriester war durch das mišpat-hä-ürim angewiesen, je nach der Natur der Frage bestimmte, jeweils wechselnde Gegenstände zum Zweck der Losbefragung zu verwenden, welche in das Choschen gelegt werden sollten“ (S. 115). Diese Norm vollends wurde „von dem obersten Priester als ein kostbares, heiliges Geheimnis weitervererbt. Denn die rechtmäßige Befragung Jahwes durch Urim und Tummim stand nur dem HP selbst zu“, trotz Dt. 33, 8, wo es anders erscheinen könnte (S. 116). — Vf. ist sich selbst bewußt, daß seine Lösung nicht immer das letzte Wort in den vielfach verwickelten Fragen ist. Wir müssen hier warten, bis sich vielleicht neues Material ergeben wird. [172]

J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner und ihr Verständnis für die älteste Passahüberlieferung (= Beihefte z. Ztschr. f. atl. Wiss. 59. Gießen 1932). Ein für die Geschichte der Liturgie des jüd. Passafestes wichtiges Buch. Vf. hatte das Glück, daß im J. 1931 der 15. Nisan samaritanischer Zeitrechnung als Termin des Passafestes auf dem Garizim auf einen Sabbath fiel und deshalb mit Rücksicht auf das Arbeitsverbot an dem nach Sonnenuntergang einsetzenden Sabbathtage das alljährliche Schlachten, Zubereiten und Braten der Passahlämmer schon am Freitag-nachmittag (14. Nisan) stattfand. Dieser Fall, der seit 22 Jahren nicht mehr eingetreten war, ermöglichte es, von dem ganzen Ablauf der Zeremonie Tagesaufnahmen zu machen und ihn so im Bilde festzuhalten. Diese 48 Aufnahmen sind hier zunächst mit erläuternden Bemerkungen, bereits unter Bezugnahme auf die atl. Vorschriften, veröffentlicht (S. 5—52). Im 2. Teile folgt dann zuerst eine Darstellung der Quellen über die atl. und samarit. Passafeier sowie die Geschichte des samaritanischen Kultus auf dem Garizim überhaupt, von der ersten Errichtung eines Tempels spätestens im 4. Jh. v. Chr. bis heute. Von 484 nach Chr. bis zur Herrschaft des Islam befand sich dort an Stelle des samarit. Heiligtums bekanntlich eine Marienkirche, deren Grundmauern 1928 von A. M. Schneider wieder freigelegt worden sind (s. Forsch. u. Fortschritte Nov. 1928; ders. in: *Neue deutsche Ausgrabungen* [Münster 1930]). Der letzte Abschnitt bringt eingehende Untersuchungen über das Verhältnis des heutigen samarit. Ritus zu den atl. Vorschriften bes. in Ex. 12 und Dt. 16. Dabei zeigt sich fast durchweg, daß jener noch die älteste Form mit Ex. 12, bes. V. 21—27, gegenüber Dt. 16 bewahrt hat. Das spätere jüd. Passa hat sich bekanntlich darüber hinaus weiter entwickelt. „So ist das samaritanische Passah von doppelter Bedeutung: es ist der einzige in Palästina bis heute fortlebende alttestamentliche Opferritus, und es spiegelt in seinen Grundzügen die vorderatonomische Form der Passahfeier wider“ (S. 106). — Zu bemerken ist, daß neben den S. die Falascha, das sind Juden in Abessinien, die Schlachtung eines Passahlammes noch heute vollziehen und daß deren Opferriten ebenfalls auf ununterbrochener Tradition und Übung seit vorchristl. Zeit beruhen. Siehe bei Jeremias S. 1 Anm. 2. [173]

Sol B. Finesinger, The Schofar (Hebrew Union College Annual VIII—IX [1931—32] 193—228). Untersuchung über Geschichte und ursprüngliche

Bedeutung (Wesen) des in der jüd. Liturgie bes. für das Neujahr und den Versöhnungstag wichtigen Blasinstrumentes (= Widderhorn). Findet sich im AT in älteren Texten, bes. in den histor. Texten, vielfach als Signalinstrument verwendet. Auch hier „it generally has the effect of frightening its hearers; in some instances it seems to be used to frighten away evil spirits or powers“ (p. 199). In der Liturgie findet es sich an dem ältesten und eigentlichen Neujahrstag, dem 10. Tišri, dem Tag der Äquinoktien, verwendet (Lev. 25, 9), u. zw. „in a noisemaking ceremony to drive away evils, probably those that hindered the rising of the sun“ (p. 227). Später, als der Neujahrstag auf den 1. Tišri vorgelegt (Lev. 23, 24; Nu. 29, 1) und der 10. zum „Versöhnungstag“ wurde, wurde das Schofarblasen zunächst weder mit auf den 1. verlegt noch für den 10. beibehalten. Aber in nachtalmudischer Zeit tritt es wieder beim Versöhnungstag auf; ebenso erscheint es beim Neujahrstag am 1. des genannten Monats. Es ist dies ein Zugeständnis an die Volksseele, der das Widderhorn mehr entsprach. In der Zwischenzeit aber wurden zum Lärmblasen die *chašoşeras* = Trompeten, «the priestly horns», verwendet. Dies wird an Lev. 23, 24; Nu. 29, 1 nachgewiesen. Hier ist nur von dem Lärmblasen im allgemeinen die Rede. Mit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Priestertums verschwindet die *chašoşera*, und allein das Schofar wird am Neujahrstag gebraucht. So ist die Geschichte „a phase of the struggle between priestly and popular forces, with the ultimate triumph of the popular forces“ (p. 228). Und die Rabbis sodann „in their explanations of the use of the Schofar on Rosh Hashana, almost completely gloss over (= beschönigen, verschleiern!) its original purpose“ (p. 228), während der Volksglaube an der urspr. Bedeutung festhält. Vgl. den Gebrauch des Schofar beim Totendienst, Vertreibung der bösen Geister! Interessant scheint mir in der Abhandlung bes. die Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Schofar und Chasosera-Trompete zu sein (vgl. bes. die Stellen der Chro. gegenüber den Königsbüchern S. 208 f.).

[174]

W. F. Badé, *A jar handle stamp from Tell en-Nasbeh* (Ztschr. f. atl. Wiss. N. F. 9 [1932] 89 f.). Bringt die Photographie eines Krughenkels aus den Ausgrabungen vom Tell en-Nasbeh (7 km n. von Jerusalem) mit dem Stempel *ma ša h*. Ein solcher wurde auch bereits von E. Sellin in Alt-Jericho gefunden. B. deutet das Wort als Singular von *maššot* = dem ungesäuerten Brote beim Mašsothfest (Pascha) und bestimmt den Krug, von dem der Henkel stammt, mit Albright als eben solchen, der zum Trinken beim Mašsothfeste benutzt wurde. Der Henkel (bzw. Krug) gehört nach dem Schriftduktus offensichtlich der späteren (nach-exilischen) Zeit an.

[175]

H. Vorwahl, *Die Gebärdensprache im Alten Testament* (Berlin 1932). Nach einer Einleitung zur *Geschichte und Psychologie der Gebärdensprache* [s. auch oben Nr. 15] werden besprochen: Äußerungen der Freude, des Schmerzes und der Trauer (hier die bekannten atl. Trauerriten), dann der Furcht und des Zornes. Weiterhin folgen „die Grußformen“, die Zeremonien beim Eid und bei Fluch und Verachtung sowie beim Segen. Ganz ausführlich ist die Besprechung der verschiedenen Körperhaltung beim Gebet (S. 40–57). Den Schluß bilden die Ausführungen über *kultische Symbolik*, über die *Verselbständigung der Hand* (beruhend „auf der Manahaltigkeit der Hand und deren Übertragbarkeit“), über *symbolische Handlungen als Ersatz der Rede* (hier bes. die prophet. Symbolhandlungen) und unter Zusammenfassung des Ganzen ein kurzer Überblick über *den religionspädagogischen Sinn der Gebärdensprache*. Dabei werden zu den einzelnen Kapiteln neben der Anführung der Stellen die altoriental. Parallelen sowie die verschiedenen religionsgeschichtl. Erklärungen der betr. Gebärde angegeben. Oft ist es aber leider nur eine Registrierung der Ansichten ohne eigene klare Stellungnahme. Auch das Material ist nicht immer vollständig aufgeführt, wie man es doch von einer Spezialarbeit erwarten müßte. Wiederholt sind die Schriftbelege falsch angegeben oder fehlen ganz. Es fehlt an Akribie

und strafferer Linienführung. Ein Register am Schlusse wäre sehr erwünscht gewesen. Dem Endurteil kann man beipflichten: „Wir haben bei der Gebärdensprache des A. T. oft das weite Feld betreten, wo Magisches und Religiöses sich vermengen und eine klare Scheidung unmöglich ist. Das israelitische Volk hat viel altes Gut mitgeführt, das seine magische Herkunft oder die Ähnlichkeit damit nicht verleugnen kann. Aber das alles ist doch dem überragenden Glauben eingeordnet, daß Jahwe alles geordnet hat, wodurch es der Sphäre des Zaubers enthoben wird“ (S. 79). — Dazu einige Bemerkungen: Ps. 2, 12 ist keineswegs vom „Küssen der Erde“ die Rede, wie S. 20 behauptet. Ich kenne wenigstens auch keine diesbezügliche Emendation. Das heutige Hochheben von Hostie und Kelch nach der Konsekration in der Messe hat nachweislich nichts mit der Weihung an Gott, wie das Hochheben des Eßtisches bzw. der Schüssel bei der jüdischen Ostermahlzeit, zu tun (S. 58). Es entstammt der Zeit des Verlangens nach dem Sehen der hl. Gestalten. Höchstens die „kleine Elevation“ vor dem Pater noster könnte dafür angeführt werden. Siehe zu ersterer Frage im Jb. 9 S. 20 ff. die Ausführungen von P. Browe SJ, *Die Elevation in der Messe*. [176]

3. Liturgisch wichtige Bücher und Einzelstellen des Alten Testaments.

A. Allgeier, *Die Überlieferung der alten lateinischen Psalmenübersetzungen und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung* (Freiburger Wiss. Ges. Heft 20; 1931). Bespricht die 4 altlat. Textformen des Psalters: *Psalterium Romanum*, *Mozarabicum*, *Ambrosianum vel Mediolanense* und *Gallicanum*, und zeichnet den Weg, welchen jedes einzelne in der Überlieferung genommen hat. Zuerst erhebt die grundlegende Bedeutung der afrik. Kirche, wo das Psalterium erstmals ins Lat. übersetzt worden ist. Dieses macht in Europa mannigfaltige örtlich-sprachliche Umbildungen zur *varietas recensionum* durch. Es kommt zu den Arbeiten des hl. Hieronymus. „Mit seinen Revisionen und Übersetzungen fällt der maßgebliche Einfluß Roms zusammen, und nach und nach verschafften sich die neuen Formen allenthalben Geltung“ (S. 17). Zuerst das *Ps. Romanum*, hauptsächlich durch die Benediktiner, am reinsten in England. Anderwärts entstanden Mischungen (span. Typ; Mailänder Form). In Gallien entstanden regionale Mischformen. Am meisten selbständig bleiben die Iren. Vom 9. Jh. an (Einfluß der karoling. Reformen) beginnen alle Sonderformen dem *Ps. Gallic*, nach und nach das Feld zu räumen. So wird die Überlieferungsgeschichte des Ps. zu einem Stück christl. Verkehrs-, Missions-, Kirchen- und Kulturgeschichte. [177]

D. De Bruyne OSB, *Saint Augustin reviseur de la Bible* (Miscellanea Agostiniana vol. II [Roma 1931] S. 521—606). Vf. führt im Anschluß an eigene frühere Untersuchungen den Nachweis, daß Augustinus nicht nur, wie man bisher angenommen hat, von Fall zu Fall, sondern systematisch, gemäß seiner Einstellung zur LXX, den lat. Text bes. wichtiger Bücher des A und NT nach dem Griech. revidiert hat. Er hat also im Wesentl. das getan, was Hieronymus nur für die Evangelien und für einige Bücher des AT durchgeführt hat: „Pour Job et les Evangiles Augustin a évidemment corrigé le texte hiéronymien; pour le psautier la revision est attestée par Augustin lui-même, par Jérôme, et semble-t-il, par Audax; pour Ecclésiastique la revision est plus évidente... elle est presque une œuvre nouvelle; pour l'épître aux Hébreux elle est vraiment une traduction nouvelle, et ainsi de suite“ (p. 602). „On peut montrer qu'Augustin a revu des passages d'autres parties de la Bible“ (p. 603). Am allerwichtigsten ist dabei der Nachweis, daß in dem Texte Augustins und dem Codex R von Verona des Psalteriums nicht 2 verschiedene Zeugen einer früher erfolgten Revision vorliegen, sondern daß R vielmehr der von Aug. revidierte Text selbst ist. Dieser „psautier d'Augustin n'est peut-être pas le meilleur des psautiers latins traduits sur le grec, c'est certainement

le plus original, le plus personnel et il nous révèle un aspect inconnu du grand Docteur“ (p. 578). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Hieronymus diesen revid. Text gekannt und gesehen hat (p. 568 s.). [178]

M.-J. Lagrange OP, *De quelques opinions sur l'ancien psautier latin* (Rev. bibl. 41 [1932] 161—186). Nimmt in der Hauptsache Stellung zu De Bruynes Arbeiten (s. Nr. 178). Gelegentliche Korrekturen des Ps.-textes durch Aug. werden zugegeben, jedoch nicht die Herstellung einer gesondert existierenden Psalmenrevision. R sei nur ein nach augustin. Psalmenzitaten revidierter Text [179]

A. Schulz, *Bemerkungen zur Vulgata* (Bibl. Zschr. 20 [1932] 229—246). Enthält eine Reihe wichtiger Stellen, allerdings ohne besondere systematische Auswahl, sondern lediglich als Stichproben, wo offenbare „Fehler“ in der Vulgata vorliegen. Diese werden erklärt und durch Vergleich mit dem Urtext richtiggestellt, „um so das Verständnis der lat. Bibel, der Vulgata, zu fördern“. Dabei sind allerdings gerade eine Reihe für die Liturgie wichtiger und häufig gebrauchter Stellen ausgewählt, und darum sei hier besonders darauf hingewiesen: so Gen. 49, 26; Ps. 4, 8; Ps. 24 (23), 7. 9 (*Attollite portas principes vestras*); Ps. 43 (42), 3 (*ipsa me deduxerunt*); Hohel. 7, 5 (*Comae capitis tui sicut purpura regis vineta canalibus*); Weish. 1, 7 (*et hoc quod continet omnia*); Jes. 11, 10 (*sepulchrum ejus erit gloriosum*); Mt. 28, 1 (*Vespere autem sabbati quae lucescit in prima sabbati*). — Interessant auch die Bemerkung, daß man nach einer dem Vf. aus Rom zugegangenen Nachricht „bei der Neubearbeitung der V die Absicht habe, in die neue Ausgabe nicht mehr das Psalterium Gallicanum, sondern das Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi aufzunehmen“. [180]

Jo. Hehn, *Der „Blutsbräutigam“ Ex. 4, 24—26* (Zschr. f. atl. Wiss. N. F. 9 [1932] 1—8). Stellt für die im heutigen Masora-texte unverständliche und darum viel gedeutete und mißdeutete Stelle den hinter der syr. Übers. stehenden vormasoret. Text als ursprünglich fest. Er lautet: „Es geschah aber auf dem Wege in der Herberge, da begegnete ihm (*συνήντησεν αὐτῷ*) der Engel des Herrn und suchte ihn zu töten. Da nahm Sapphira einen scharfen Stein und beschnitt die Vorhaut ihres Sohnes und fiel ihm zu Füßen (*προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ*); hebr. *וַתִּפֹּל לְרַגְלָיו* statt *וַתִּפֹּל*. Da ließ es von ihm ab, weil sie sagte: *ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδὸς* [μὸν] = es erhebt sich, es steht auf das Beschneidungsblut meines Kindes.“ „Das ist ein der ältesten Überlieferung entsprechender, sinngemäßer Text und etwas ganz anderes als das unverständliche „Blutsbräutigam“ des MT, der ja auch in sich durchaus unklar ist“ (S. 8). Zugleich ein gewichtiges Zeugnis für das Alter der Beschneidung, da der Text zugeständenermaßen für sehr alt gilt. [181]

A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel* (Leipzig 1932). Diese Arbeit schließt sich den früheren des Vf. über das „Opfer in der altisr. Religion“ 1927 (s. Jb. 8 Nr. 168) und über „das israelitisch-jüdische Gelübde“ 1931 (s. Jb. 11 Nr. 141) an und gilt ebenso wie diese „den Ausdrucksformen der israelitisch-jüd. Frömmigkeit“. Näherhin aber bildet sie wieder den 1. Teil einer „Untersuchung und Darstellung des gesamten israelitisch-jüd. Gebetslebens“ nach den Typen: Volksgebet (= Freies Gebet); Prophetengebet und Kultgebet (= gebundenes, gottesdienstliches Gebet). Die Formung *freies Laiengebet im vorexilischen Israel* ist gewählt, weil auch Richter- und Königsgebete einbezogen sind, was bei „Volks“-gebet nicht in dem Maße der Fall gewesen wäre. Wie in den früheren Schriften, so handelt es sich auch hier um eine phänomenologische Darstellung des Materials, verbunden mit formgeschichtlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchungen, indem jeweils bestimmte Typen innerhalb der einzelnen Gattungen herausgearbeitet werden. Behandelt sind: Das Bittgebet; das Gelübde; das Klage- und das Bußgebet; das Preis- und das Dankgebet; das Orakel- und Omengebet, endlich das Ordalgebet. Am Schlusse jedes einzelnen Abschnittes ist eine Auswertung oder Würdigung der betr. Gebetsfrömmigkeit für die Wesens-

erkenntnis und die Haltung der israelit. Frömmigkeit überhaupt angefügt. Gerade hier finden sich eine Reihe sehr wertvoller Beobachtungen für die Geschichte der Frömmigkeit, speziell der des AT. Ferner ist der Unterschied zwischen Preis- gebet und Dankgebet psychologisch fein herausgearbeitet, ebenso wie gerade diese beiden edelsten Gattungen des Gebetes im AT fein empfunden sind: „Die alte Zeit fühlt und preist von Gott her: welch ein großer Gott! Die weichere und spätere empfindet vom Menschen her: welch ein guter Gott“ (S. 212). — Wichtig ist dabei auch die Erklärung des Terminus: „ברוך יהוה“. „Die Differenzierung des ברוך in 'segnen' für Menschen und 'preisen' für Gott ist... letztlich nur eine Willkür der deutschen Übersetzer. Die LXX geben das Wort ohne Unterschied mit εὐλογεῖν, ברוך mit εὐλογητός wieder. In der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig erscheint ברוך stets als 'gesegnet', ob es nun von Menschen oder von Gott gesagt ist. In einem, beide Übersetzungen umfassenden, Sinne bedeutet sowohl in der Vorgeschichte wie im geschichtl. Gebrauche ברוך m. E. 'Heil spenden' oder 'Heil anwünschen'“ (S. 179f.). „ברוך יהוה ist also ebenfalls ein Heilwunsch für J a h w e. Erhöhung der Ehre ist auch Erhöhung der Macht: 'Ehrung schafft dem Geehrten Macht! Anerkennung, Bekenntnis ist etwas Schöpferisches'“ (S. 181). [182

E. Suys, *Les chants d'amour du Pap. Chester Beatty I* (Biblica 13 [1932] 209—227). Besprechung und teilweise Neuübers. eines erst 1931 bekanntgewordenen ägypt. Papyrus aus dem Besitz von M. und M^{me} Chester Beatty, jetzt im Brit. Mus., der u. a. eine Reihe sehr interessanter ägypt. Liebeslieder enthält. Der Pap. ist veröffentlicht von A. Gardiner, *The Chester Beatty Papyri no. 1* (Lond. 1931). Er entstammt der Zeit Ramses' V. (gegen 1160 v. Chr.). Die Lieder umfassen 3 Teile. Der erste ist in Dialogform und Strophen gehalten, die geraden Strophen enthalten die Reden der Liebenden, die anderen die des jungen Mannes, mit Ausnahme der ersten, die einem dritten, vielleicht einem Chore, in den Mund gelegt ist. Inhaltlich sind sie echt orientalisches, mit eingehender Beschreibung des Mädchens (Beschreibungstexte!), dann Schilderung der Sehnsucht und des Glückes der Liebenden. — Eine 2. Serie umfaßt 7 kleine selbständige Liedchen von 10, 6, 4 und 22 Zeilen, ägypt. „ṯsw ndmw“, nach Suys: „«sentences douces», presque «propos sucrés», quelque chose communes des bonbons littéraires“ (S. 220). Inhaltlich besingen sie wiederum die Reize der Braut, das letzte Lied gibt in eigenartiger Form ein Zwiegespräch zwischen dem Liebenden und dem Pförtner der Braut. — Endlich noch eine 3. Perikope mit 3 Strophen, in denen die Geliebte den Verehrer einladet, in aller Eile zu kommen, gleich einem königlichen Herold (1. Strophe), einem schnellen Rosse des Pharaoh (2. Str.) und einer verfolgten Hirschkuh. — Die Texte sind, worauf auch bereits E. Suys mehrfach hinweist, bes. interessant wegen der Analogien zu dem liturg. so wichtigen Hohenliede. Formell schon die 1. Serie wegen der Dialogform, die ja ganz an das Hohelied erinnert, und des dramatischen Aufbaus. Vgl. die Bemerkung des Bearbeiters: «Une pareille conception appliquée au Cantique mettrait peut-être d'accord les partisans de l'interprétation dramatique avec les adversaires!» (S. 219). Dann auch inhaltlich. Auf die Beschreibungsform, bes. in der 1. Strophe der 1. Serie, habe ich schon verwiesen. Ebenso finden sich in der 2. direkt wörtliche Anklänge (S. 222). Vgl.: «Elle a lancé son lasso (?) sur moi, au moyen des ses cheveux» (dazu Hohesl. 7, 6); — dann «Elle me marque avec son sceau brûlant» (dazu Hohesl. 8, 6: *Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super cor tuum*). Man braucht natürlich nicht an Abhängigkeit zu denken. Die Anklänge sind ein Beweis, wie gleichartig die alten Orientalen dachten und wie lebenswahr und lebensnahe auch die Texte im HL sind. [183

A. Rembold SJ, *Der Davidpsalter des Breviers lateinisch und deutsch* (Paderborn 1932). Lat. und deutsche Übers. der Pss. „auf Grund der ältesten Befunde des bibl. Textes und im Einklang mit den Verbesserungsvorschlägen kath. Exegeten“ zum Zweck

der praktischen Verwendung beim Breviergebete, auf je 2 gegenüberliegenden Seiten nebeneinander gestellt. Um die Rückerinnerung an die geläufige Vulg. nicht zu schwierig zu gestalten, wurde deren Text „nur so weit aufgebessert, als sinnentstellende Mängel der Überlieferung oder Übertragung das Verständnis des ursprünglichen Gedankens unmöglich machen oder erschweren“. „Vorbild war das hieronymianische Psalterium juxta Hebraeos, d. h. es wurde so zu bessern versucht, wie der hl. Doctor biblicus es getan hätte, wenn er gedurft, wie er gewollt, und mehr noch wenn er damals gekonnt hätte, was wir heute mit unsern besseren philologischen und textkritischen Mitteln können“ (Vorbemerkung). Im allgemeinen finden wir denn auch die Verbesserungen, wie sie heute in den kath. Psalmenerklärungen gang und gäbe geworden sind. Daher ist jeder Psalm durch eine Überschrift inhaltlich gekennzeichnet. Auch der Strophenbau ist beibehalten. So haben wir ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis der Pss. für den praktischen Gebrauch. Aber auch der Wissenschaftler kann aus manchem neuen Vorschlag wertvolle Anregung für seine Arbeit erhalten. Das Buch ist im wesentlichen das, was der Ordensbruder des Vf., P. Zorell, durch sein *Palterium ex Hebraeo latinum* (1928; s. Jb. 9 Nr. 156) bereits geleistet hat; nur die deutsche Übers. geht darüber hinaus. [184]

A. Schulz, *Kritisches zum Psalter* (Münster i. W. 1932). „Zusammenstellung von Einzelbemerkungen zu allen möglichen Psalmworten, die sich im Laufe der Jahre in den Mappen angehäuft hatten“ (S. III) und von denen einzelne bereits in Zeitschriften veröff. und hier im Jb. besprochen sind. So zu Ps. 2 in Theol. u. Gl. 1931, 487 ff. (s. Jb. 11 Nr. 152); dann zu Ps. 22, 17^b in Theol. u. Gl. 1929, 198 ff. (s. Jb. 9 Nr. 158). Behandelt sind weiter Ps. 8. 22. 42. 50. 93. 109. 110. 118. 123. 131. 133. 139. Hervorzuheben sind besonders: In Ps. 8, 2 wird das vielbesprochene הַיָּמִים gelesen in הַיָּמִים und der Sinn der Stelle würde demnach sein: „Du, dessen Pracht gesetzt ist über den Himmel — höher ist als der Himmel, den Himmel übersteigt“ (S. 21). Sodann, weil für die Liturgie wichtig: Ps. 42 (41), 2 wäre die Lesung vorzuziehen: „Wie sich das Bachbett sehnet nach Wasserströmen — Also sehnt sich nach dir meine Seele, o Gott“ (mit Hieron. und Aquilas statt „Hindin“; S. 31 f.); ebenda V. 5 werden 2 Beischriften angenommen (S. 33 f.); V. 8: das *abyssus abyssum invocat* wird emendiert: „Flut begegnet der Flut“ (S. 35 f.); der Kehvers 6, 12 und 43 (42), 5 wird übersetzt: „Harre darauf, daß ich Gott für immer kann preisen“ (statt $\text{‘od} = \text{adhuc}$ das einfachere $\text{‘ad} = \text{für immer}$; S. 37 ff.). In Ps. 50 (49), 8 ist das $\text{lō} = \text{nicht}$ [= *non in sacrificiis tuis arguam te*] „Zusatz aus dogmat. Gründen. Ein Schreiber konnte es nicht für möglich halten, daß Jahwe selber den von ihm eingesetzten Opferdienst getadelt hätte“ (S. 42). — In Ps. 93, 1 und den übrigen eschatolog. Pss. 96, 10; 97, 1; 99, 1 ist das «jahwe mālakh» nicht mit S. Mowinkel, H. Schmidt, H. Gunkel zu übersetzen: „Jahwe ist König geworden“ (Thronbesteigungsfest!), sondern „Jahwe ist König“ (S. 43–51). In Ps. 110 (109) lautet V. 3: „Dein Volk voll Bereitschaft am Tag deiner Kraft: In heiligem Schmucke, ohne Erbarmen. Es wartet auf dich deine taufrische Jugend“ (S. 53–56); in V. 4 ist „auffällig... die durch einen Gottesschwur eingeleitete Versicherung, daß der Held des Liedes auf ewig Priester nach Art Melchisedeks sein werde... Vielleicht, daß 4 ein Zusatz ist, der den blutigen Eindruck des Liedes abschwächen soll“ (S. 56). — In Ps. 133 (132), 3 ist statt des *mons Sion* das mit dem Hermon näher verbundene Sanir = hebr. širjōn und dafür noch einfacher „šerīn“ zu lesen und zu übersetzen. „Also fließt der Tau vom Hermon auf die Serin-Berge.“ V. 2 b, besonders das Wort vom Barte Aarons, dürfte überhaupt zu streichen sein, und das kē in V. 3 ist in $\text{kēn} = \text{also}$ zu ändern. Dann haben wir den Sinn: „Wie das Öl, das herabfließt..., wie der Tau, der herabfließt, so hat Jahwe über die Brüdergemeinschaft seinen Segen entboten.“ Gemeint ist dabei das einträchtige Wohnen der Volksgenossen, wie es nach der Verbannung durch Aussonderung der fremden Bestandteile zustande kam (S. 62 ff.). — In einem interessanten Nachtrag (S. 66)

wird dann noch die verschiedene Lesung von Hab. 3,3 a erklärt. Vulg. lautet *Deus ab Austro veniet et sanctus de monte Pharan*. Dagegen heißt es in der Antiphon am Freitag vor dem Vorabend von Weihnachten: *Deus a Libano veniet et splendor ejus sicut lumen erit*, ebenso erscheint in dem Traktus des Karfreitags: *Deus a Libano veniet*. Das hebr. Tēmān kann Süden, Südgegend bedeuten; daher in der Vulg. «ab Austro». Eine Septuaginta-Lesart hat: ἀπὸ λιβός. Nun ist λίγ, λιβός das lat. *Africus* (ventus), der Südwestwind und dann die Bezeichnung der Gegend, aus der er weht (vgl. Libyen). Aus dem unverständenen λιβός ist schließlich durch Versehen *Libanus* geworden. So schon Ambrosius und Gregor d. Gr. und das mozarab. Brevier; Irenäus und Novatian aber haben *ab Africo* [vgl. Jb. 9 Nr. 207a].

[185]

H. Junker, *Psalm 2 ein „Königslied“ oder messianischer Psalm?* (Theol. u. Gl. 24 [1932] 750—759). Bringt den Psalm gegenüber der Auffassung Gunkels als eines Thronbesteigungsliedes mit Ps. 46. 48 u. 76, den „eschatologischen Sionsliedern“, zusammen und faßt auch ihn als „eschatologischen Psalm“. „Wenn man überhaupt eschatologische Psalmen anerkennt, so liegt es nahe, darunter auch solche anzunehmen, in denen der eschatologische Friedensfürst auftritt“ (S. 757). „Für den Psalmisten ist der Messias bereits in der Zukunftsschau gegenwärtig, und darum legt er ihm die Mahnung in den Mund, die der Psalmist selbst an die Heiden richten will (scil. V. 10—12!), die also von seinem zeitlichen Standpunkt ausgeht, die Aufforderung, sich freiwillig unter Jahwes Herrschaft zu beugen, ehe sein Zorngericht ergeht“ (S. 759). Ausgangspunkt für diese Auffassung aber ist besonders die Schwierigkeit in V. 1—3, wo eine Empörung der Völker gegen Jahwe und seinen Gesalbten angenommen wird. „Aber wenn ein Dichter bei der Thronbesteigung eines israelitischen Königs eine Rebellion der Vasallen, die gar nicht vorhanden waren, hätte ausbrechen lassen, so hätte das nicht mehr als Schmeichelei, sondern eher als groteske Geschmacklosigkeit oder gar als Ironie gewirkt“ (S. 752). Indes gehört dieser Hinweis auf die Besiegung der Feinde zum Stil aller altoriental. Königslieder! Und auch bei der eschatolog. Deutung unseres Ps. sind Bilder und Termini des geläufigen Hofstils angewandt auf den Messias im Endreiche, Darum heißt bei Ps. 2 m. E. die Alternative nicht: Königslied oder messian. Psalm, sondern mess. Psalm im Gewande eines eschatolog. Königsliedes. Der Junkerschen Auffassung ähnlich schon H. Kaupel, *Ps. 2 und babylonische Königslieder*, Theol. u. Gl. 15 (1923) 39—43.

[186]

E. König, *Wie verläuft der Gedankengang des 2. Psalmes?* (Theol. u. Gl. 25 [1933] 265—272). Enthält im 1. Teile eine krit. Nachprüfung der Ausführungen von A. Schulz ebd. 1931, 487—496 (s. Jb. 11 Nr. 152). V. 3 ist nicht eine Selbstaufforderung der Israeliten gegenüber ihren Unterdrückern, trotzdem das hebr. lēmōr zur Einführung der Rede der verbündeten Fürsten in V. 1 f. fehlt. Eine Reihe von Gegen Gründen erweisen die letztere Auffassung vielmehr als die richtige. Ebenso ist die von Schulz für V. 7 a vertretene Erklärung des 'ēl chōq als „Festsetzung oder Bestimmung Gottes“ — im Hebräischen stehe hier der Genitiv voraus — nicht haltbar. Denn auch die dazu angeführten Beispiele bieten keinerlei Grundlage. Der 2. Teil zeigt nun den positiven Aufbau des Ideenganges des Ps. in folgenden Schritten: V. 1—3 Erstaunen über die Empörung der Völkerschaften; V. 4—6 Äußerung des Vertrauens auf die Hilfe Jahwes; V. 7—9 Grundlage dieses Vertrauens in dem Verhältnis des Königs zu diesem Jahwe; V. 10—12 Mahnung an die Verbündeten zur Besinnung und zur Anerkennung des himmlischen Beherrschers von Israel und seines irdischen Stellvertreters. — Der Hintergrund dieses Gedankenganges ist die Zeit nach dem Tode des Königs David, wo die von ihm unterworfenen Völker das Joch abzuschütteln drohten und Salomo tatsächlich auf sein spezielles Sohnesverhältnis zum Gotte Israels (2 Sa. 7,5—14 a) hinweisen konnte.

[187]

Ed. Courte, *Le Psaume vingt-deuxième au point de vue ecdotique, exégétique, de la forme ainsi qu'au point de vue méssianique et dans la liturgie* (Paris [1932]). Behandelt alle Fragen, welche mit diesem auch für die Liturgie so wichtigen Leidenspsalme zusammenhängen (vgl. den Titel!), ohne jedoch irgendwelche neue Aspekte zu gewinnen. Ist in der Hauptsache eine Zusammenstellung des gesamten Materials über diesen Ps. in der Geschichte der Exegese und der kirchl. Tradition. V. 17 wird mit den Übersetzungen als Plural „kā'arū“ gefaßt. Zur Frage nach der „Anerkennung eines leidenden Messias seitens des Judentums in der Zeit vor Christus“, die Vf. im bejahenden Sinne beantwortet und hauptsächlich durch ntl. Stellen beweist („toutefois avant la venue de Jésus-Christ la synagogue admettait le dogme d'un messie souffrant et elle fondait cette foi sur le Ps. XXII et les chants correspondants du 'ebed Jahwe“ [p. 117]), vgl. jetzt wieder J.-B. Frey, *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des Juifs de son temps*, Biblica 14 (1933) 133 ff. Fr. stellt hier wieder ausdrücklich fest, daß von einer derartigen Einstellung keine Rede sein könne: „Ni les docteurs de Loi, ni les Pharisiens, ne les fous ne voulaient se faire à l'idée que le Messie devait souffrir avant d'entrer dans sa gloire (Luc. 24, 24), encore moins qu'il devait «mourir pour nos péchés, selon les Ecritures» (1 Cor. 15, 3)“ (a. a. O. p. 145). — Zur ganzen Methode der Behandlung des Ps. eine grundsätzliche Bemerkung: Die Exegese der einzelnen Stellen bzw. der Termini und Bilder ist ohne jegliche Heranziehung des neueren altoriental. Materials, das gerade zu den messian. (Königs-) Psalmen und auch zu den „Leidenspsalmen“ in reichem Maße vorhanden ist, durchgeführt. Dies gilt auch von sonstigen neueren Behandlungen der messian. Ps. von kath. Seite. Das widerstreitet aber exeget. Grundsätzen. Wir können und dürfen das Material nicht einfachhin übergehen. Daß sich mancher Terminus und manche Stelle aus der gemein-altorientalischen Terminologie heraus anders ansieht, auch anders, wie sie die frühere Tradition ansah, welche das Material nicht kannte, dürfte klar sein. Zum vorliegenden Ps. 22 hätten meine Ausführungen in meiner *Heilandserwartung* (1925) S. 151 f. und bes. S. 152 Anm. herangezogen werden können, die dem Vf. offenbar entgangen sind. Hier hätte sich z. B. ergeben, daß die „Verteilung der Kleider“ des Delinquenten neben der Erwähnung dieser Sitte in einem babyl. Texte im mittellassyrischen Gesetzbuch (um 1300 v. Chr.) bereits rechtlich vorgesehen ist. [188]

Ath. Miller, *Lavabo. Psalm 25 in der Meßliturgie* (Bened. Mschr. 14 [1932] 200—207). Gibt zunächst eine schöne rhythmische Übers. des Ps., dann einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Verwendung in der Liturgie (seit dem 11. Jh. begleitet er mancherorts die Handwaschung). Es folgt eine Darlegung des Charakters, des Aufbaues und des Sinnes des Ps. im AT, mit bes. Ausführungen über die so stark betonte Unschuldsbeteuerung, und zum Schlusse die Anwendung des Ps. auf die Meßliturgie. „Wir sehen, wie tief die Liturgie ist, wie tief ihre Gebete sind, auch die Psalmen! Sie verstellen den neutestamentlichen Gebeten oder gar den modernen keineswegs den Platz, sondern sind der große weite Rahmen, in den all unsre guten Gedanken, Affekte und Stimmungen in freier Weise unter Anregung des hl. Geistes hineingestellt werden können“ (S. 207). — Eine Frage: Ist diese Verteidigung notwendig? Gibt es überhaupt so tiefe moderne Gebete? [189]

O. Glaser, *Die ältesten Psalmmelodien* (Zschr. für Semistik 8 [1931/32] 193—200). Geht von 2 Chro. 5, 12 f. aus, wo es heißt, daß „aber einheitlich und einstimmig war das Trompeten und das Singen beim Loben und Danken Jahwes und beim Erschallen der Trompeten, der Zymbeln und der Zithern zum Lobgesang auf Jahwe“. Also haben wir hier einstimmigen Tempelgesang mit einstimmiger Begleitung von Blas-, Saiten- und Schlaginstrumenten (vgl. unser *una voce dicentes*!). Eine Harmonie kennt der Orientale nicht, es müssen alle Instrumente gleichgestimmt sein und gleiche Töne

haben. Demnach dürften die zu einstimmiger Tempelmusik gebrauchten Saiteninstrumente, wie die Trompete auf dem Titusbogen und auf Münzen ohne Löcher nur die Naturtöne wiedergeben konnte, ebenfalls nur die Naturtöne haben. Diese entstehen aber auf Saiteninstrumenten durch Teilung der Saiten. Daraufhin werden nun die verschiedenen hebr. Angaben, bes. in den Psalmenüberschriften, die man bisher schon für musikal. Beischriften faßte, mit viel Geschick erklärt. Schon das hebr. Wort für Saite = **קִיץ** eigentlich Teile; vgl. Ps. 33, 2; 144, 9 die zehnsaitige Harfe! Dann 1 Chro. 15, 21; Ps. 6, 1: **עַל־הַשִּׁמְרִית**, bisher meist als Angabe der Oktav (*pro octava*, Vulg.) gefaßt, bedeutet „auf dem Saiteninstrument mit 8 Saiten“ zu begleiten. 1 Chro. 15, 21 heißt dann wörtlich: „Zither auf der Achtel(-Saite) oder Zither bis zum Achtel (der Saite). Weiter: 1 Sa. 18, 6: **שָׁלִישׁ**, ein Musikinstrument, wäre ein Saiteninstrument mit drei Saiten; vgl. die 3saitigen Lyren auf den Makkabäermünzen. Vollends das viel besprochene: **שׁוּשָׁן** Ps. 60, 1 bzw. **שִׁשְׁיִם** Ps. 45, 1; Ps. 69, 1; 80, 1 wäre dann von assyrisch šuššu = $\frac{1}{4}$ abgeleitet, einfach eine sechssaitige Zither. Und das **זִיתָה** in Ps. 60, 1 wäre eine Taktart; vgl. Jer. 31, 4: schlage den Takt mit deinen Handpauken und das arab.

عَلَّ = zählen! Dazu werden dann musikal. Beispiele für die einzelnen Gesänge gegeben und diese sogar mit heutigen Melodien arab. Braut- und Liebeslieder belegt, so daß wir einen direkten Einblick in die ältesten Psalmmelodien bekommen. [190]

J. Korzonkiewicz, *Non cognovi litteraturam (Ps. gallic. 70, 15) oder: Kursorische Erläuterung der Psalmen des Breviers* (Myst. Christi 2 [1931/32] 15—17; 51—56; 103—107; 148—153; 199—203; 256—260; 340—347). Der 1932 verst. Vf., ein Kenner und Liebhaber der Psalmen, mit denen er die Gläubigen um jeden Preis bekannt machen wollte, zeigt in diesen Erläuterungen nur einiger Psalmen (nur das sonntägl. Matutinum und der 1. Ps. der sonntägl. Laudes Ps. 62), daß er nicht nur tiefe Kenntnis der Bibelwissenschaft hatte, sondern auch, daß er die seltene Gabe besaß, über Exegese des AT volkstümlich zu schreiben. Noch als Professor des AT an der Jagellanischen Universität zu Krakau dachte er an einen Kommentar zu den Psalmen und arbeitete auch daran. In vorliegenden Erläuterungen hatte er diejenigen im Auge, welche Brevier beten und vor Arbeit nicht dazu kommen können, einen Kommentar, sei es auch der beste, zu studieren. Was die wissenschaftliche Seite betrifft, so steht dieses Werk in nichts vor den neueren Werken zurück. Obendrein gibt der leichte Stil und eine asket. Färbung dem Kommentar eine gewisse Beschwingtheit und Anmut. Auf diese Art sollte das ganze Psalterium nach dem röm. Brevier im Myst. Christi erläutert erscheinen, aber der vorzeitige Tod verhinderte die volle Ausführung. M. K. [191]

4. Altjüdische Archäologie und Liturgie.

L. Finkelstein, *The Origin of the Synagogue* (Proceedings of the American Academy for Jewish Research 1928/1930 S. 49—59). „There were prayer gatherings under prophetic guidance even before the fall of Jerusalem in 586 B. C.; out of these gatherings there grew imperceptibly the more definitely institutionalized synagogues that played so important a role in the Maccabean age“ (nach Orient. Lit.-ztg. 35 [1932] Sp. 638). [192]

S. Zeitlin, *The Origin of the Synagogue* (ebd. 1930/31 S. 69—81). „The Synagogue as an institution, a house of reading the Torah and prayers, came into existence when the Pharisees introduced the daily sacrifice as a communal offering, a procedure to which the Sadducees were strongly opposed“ (nach Orient. Lit.-Ztg. 35 [1932] Sp. 638). — Ders. jetzt: *The Origin of the Synagogue* (Philadelphia 1932) hebt hervor, daß auch in der LXX συναγωγή niemals einen Gebetsort bezeichne, ebenso wie der nichtbibl. Ausdruck bet hakeneset nur Versammlungsort bedeute. [193]

S. Krauss, *Nouvelles découvertes archéologiques de Synagogues en Palestine* (Rev. des Ét. juives T. 89 Nr. 177 [1930] 385—413). Enthält eine eingehende Besprechung der neuen paläst. Synagogenfunde in Korazin (nördlich v. See Genezareth), von En-Dôk (n. v. Jericho), von Beth-Alpha (antikes Noarah, westl. von Bêsân in der Jezreelebene), von Djerasch im Ostjordanlande, endlich von Einzelresten in Jāfā (3 km w. von Nazareth), Ketar-Beki'in in Nordgaliläa und Bêt-Goubirin. Bes. wird dabei auf die aramäischen und griech. Inschriftenfunde eingegangen. Bisher zweifelhafte und unvollkommene Lesungen werden berichtigt und weitergeführt. Bei der Synagoge von Korazin beachte den Hinweis, daß bisher bereits drei *cathedrae* (vgl. Mt. 23, 2; Mrc. 12, 39; Luc. 11, 43; 20, 46) bei den Ausgrabungen gefunden worden sind: zu Delos, Hamat (bei Tiberias) und Korazin. Archäologie und literarische Quellen ergänzen sich so aufs beste. S. dazu auch meine Ausführungen in Jb. 8 Nr. 180; ferner Vischnitzer-Bernstein R., *Das Problem der antiken Synagoge* (Menorah 8 [1930] 551—556, m. Abb.). [194]

Eleazar L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha* (Jerusalem 1932). Ist, wie der Untertitel besagt, die authentische Darstellung und Bearbeitung der im Jan./Febr. 1929 von der Hebr. Universität in Jerusalem durchgeführten hochwichtigen Ausgrabung der antiken Synagoge von Beth-Alpha (bei Bêsân) in der Jezreelebene in Palästina (s. bereits Jb. 10 Nr. 180 u. 182). Zuzufolge der erhaltenen Reste und Funde sowie durch Vergleichung mit den übrigen zahlreichen Synagogenfunden gelingt es dem Herausgeber, ein vollständiges Bild des Baues und der Einrichtung dieses gottesdienstl. Gebäudes herzustellen. Zahlreiche Abb. sowie 27 fein ausgeführte Lichtdrucktafeln sind beigegeben und vermitteln die lebendige Anschauung des Gesagten. So bringt Fig. 19 (S. 18) die Rekonstruktion des Gebäudes, Tafel VII eine Perspektive der Innenansicht und Einrichtung, Tafel XXVII eine Gesamtzeichnung des vollständig mit Mosaikdarstellungen bedeckten Fußbodens des Mittelschiffes. Die Synagoge war, wie alle bisher gefundenen, 3schiffig, hatte dazu noch ein Vestibül und einen großen Hof vor dem letzteren und bes. eine Apsis (wie die altchristl. Basiliken) für den Thoraschrein, welcher durch einen Vorhang verhüllt werden konnte; dazu ganz deutlich ein erhöhtes Bema, rechts vor der Apsis. Unter dem Platz für den «arôn haq-qodesch» befand sich eine runde Vertiefung von 80 cm, in welcher noch eine Reihe von Münzen gefunden wurden, nach dem Herausgeber offenbar «the treasury of the synagogue». Das Gebäude war ebenfalls mit der Apsis nach Süden orientiert und hatte drei Tore an der Nordfassade (S. 11). Besonders wichtig ist das Mosaik des Fußbodens, das vollständig erhalten ist. Es besteht aus 3 Teilen: Die 1. Fläche (von der Apsis aus) enthält Darstellungen des gewöhnlichen Synagogeninventars: Thoraschrein, 7armiger Leuchter je zu beiden Seiten des Schreines, Neujahrshorn, Lulab und Ethrog und ein Kästchen (auch sonst vielfach dargestellt), aus dem ein Stück Faden (*umbilicus*, *ὀμφαλός*) herabhängt: offensichtlich «the scroll-case» (*θήκη*) der literarischen Überlieferung. Besonders auffällig sind 2 Vogeldarstellungen (Pfaue) auf den beiden Seiten des Daches des hl. Schreines, die man bisher als Symbol der Keruben im hl. Zelt bzw. im salomon. Tempel gefaßt hat. Vf. erklärt sie vielmehr wie sonst die Taube als „symbol of truth and righteousness“ in Beziehung zu „the sacred Scrolls kept in this Ark in which was written the true Law“ (S. 25 f.). Das 2. Mosaikfeld enthält eine Darstellung des vollständigen Tierkreises mit den 12 Tierbildern, jedes sogar durch hebr. Beischrift gekennzeichnet; in dem mittelsten Kreise befindet sich der Sonnengott mit dem Sonnenwagen mit 4 Pferden und an den 4 Ecken am äußersten Rande die Symbole der 4 Jahreszeiten, ebenfalls mit Beischriften. Es ist dies bereits die 3. Tierkreisdarstellung in antiken Synagogen, unter diesen allerdings die besterhaltene. Das 3. Feld endlich bietet die Darstellung des Opfers Abrahams, u. zw. des Momentes, wo der Engel Gottes dem Patriarchen Einhalt gebietet; ebenfalls ein beliebtes Motiv in antik-jüd. Ausschmückungen. Unter sonstigen kleineren Funden,

die teilweise bis aus späterer Zeit stammen, ist hervorzuheben der obere Teil eines arab. Wasserkruges aus Ton aus der Zeit vor den Kreuzzügen, mit ganz deutlichen Hakenkreuzzeichnungen auf dem erhaltenen Schulterteil (vgl. dazu die Hakenkreuzdarstellung in der jüd. Katakombe in der Villa Tarlonia in Rom; Jb. 11 Nr. 159). — Die Synagoge stammt nach dem Vf. aus dem 5. Jh. n. Chr., d. i. vor Anastasius I. (498; s. S. 52), das Mosaik nach der teilweise erhaltenen aram. Inschrift aus der Zeit eines Kaisers Justin, d. i. Justin I. (518—527) oder Justin II. (565—578) (S. 57). Für die Verwendung von Mosaiken in Synagogen ergibt sich aus neueren Quellen, daß sie nicht vor dem 4. Jh. angesetzt werden dürfen (S. 53). Dagegen ist das Eindringen des Tierkreises und damit des damit verbundenen astrolog. Glaubens viel älter. Bereits Philo Alex. identifiziert die 12 Bilder mit den 12 Steinen des Brustschildes des Hohenpriesters, und Josephus bringt sie zusammen mit den 12 Broten des Schaubrottsches. Vor allem beweisen die hebr. Namen, „that they were translated at a period when Hebrew was still in common use“! (S. 57). Jedenfalls ist die vorzüglich ausgestattete Publikation für die Erkenntnis des synagogalen Lebens in der ersten christl. Zeit wie auch für die Beziehungen zum Christentum — man vgl. die bibl. Darstellungen in den christl. gottesdienstl. Räumen — von grundlegender Bedeutung. [195]

Rachel Vischnitzer, *L'Origine de la lampe de Hanouka* (Rev. des Ét. juives 89 Nr. 177—178 [1930] 135—146). Das Problem liegt darin, daß sich die altjüd. Lampen vielfach nicht von den gewöhnlichen röm. unterscheiden. Auch einzelne Verzierungen, so der 7armige Leuchter, finden sich nicht nur in jüd. Bauresten. Hier versucht Vf., „die Entwicklung der antiken Öllampe bis zu dem Moment zu verfolgen, wo es uns möglich sein wird, sie mit der heiligen Lampe, deren sich die Juden noch heutzutage bedienen, zusammenzustellen“ (S. 136). Ursprünglich sind auch die Lampen vom röm. Typ mit jüd. Symbolen noch rund mit einer Öffnung in der Mitte zum Eingießen des Öles und dem Dochtloch an einer Seite, das aber wie ein Appendix zu seinem runden Behälter erscheint. In der späteren Zeit verliert sich die runde Gestalt immer mehr, und der Schnabel erscheint «comme partie intégrante du corps de la lampe, qui assumera une forme franchement allongée» (S. 136). Bald erscheinen auch mehrere Dochtlöcher, die Partie des Schnabels wird verbreitert und die Löcher werden in gerader Linie nebeneinander gesetzt. Bereits im 3./4. Jh. haben wir eine solche Lampe mit 5 Löchern (Kaiser Friedrich-Museum Nr. 3456), dann aus Palästina mehrere solche Formen, darunter eine mit 8 Dochtlöchern. «Or, ces lampes à huit mèches paraissent être des lampes de Hanouka, les premières que nous puissions identifier. Elles ont déjà ceci de commun avec nos lampes de Hanouka modernes qu'elles offrent les huit flammes en rangée rectiligne» (S. 137). Der Ausbau dieser Formen wird an der Hand von Abb. verfolgt. Auch heute noch werden (neben den Kerzenleuchtern) solche Öllampen in der Bukowina, in Polen und in der Ukraine «de beaux spécimens du type antique» gebraucht (S. 146). [196]

K. H. Rengstorf, *Zu den Fresken in der jüd. Katakombe der Villa Torlonia in Rom* (Zschr. f. ntl. Wiss. 31 [1932] 33—66). Wendet sich hauptsächlich gegen manche Deutungen der bibl. Darstellungen durch H. Lietzmann (s. Jb. 11 Nr. 159). [197]

I. Elbogen, *Anmerkungen zur 2. Auflage von „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“* (Breslau 1932). E. gibt zu fast allen Paragraphen und Seiten dieses Standardwerkes zur Geschichte des jüd. Gottesdienstes (2. Aufl. 1924; s. Jb. 5 Nr. 242) Anmerkungen, Ergänzungen und Berichtigungen auf Grund der neuesten Forschungen und der einschlägigen Literatur. Bes. die letztere, auch die christl., ist gewissenhaft nachgetragen. So ist das Buch mit den Ergänzungen (als S. 511—580 weiternumeriert) auch fernerhin die beste Nachschlagequelle für die Fragen des jüd. Gottesdienstes. [198]

Menahem Zulay, *Zur Liturgie der Babylonischen Juden* (= Bonner Oriental. Studien Heft 2. Stuttgart 1933). Enthält hauptsächlich 3 umfangreiche Geniza-Fragmente, die hier aus der „Taylor-Schechter-Collection“ zu Cambridge zum erstenmal hg., übersetzt und bearbeitet werden. Es sind Teile der synagogalen Poesie, die, von Palästina ausgehend, sich sehr bald über alle Länder der jüd. Diaspora ausbreitete und deren Kompositionen trotz anfänglichen Widerstandes alsbald für alle Feiertage, für jeden Sabbat und jeden liturgisch ausgezeichneten Tag eingeführt wurden. Näherhin gehören sie zu den „Kerobas“ d. h. Kompositionen, deren Teile unter die Benediktionen der Tefilla beim Gottesdienst eingeschaltet wurden. Textgeschichtlich sind die Fragmente insofern wichtig, als sie bereits in ausgebildeter babyl. Punktation geschrieben und sicher nicht später als im 10. nachchr. Jh. anzusetzen sind. Sie sind infolgedessen wichtige Textzeugen dieser ja sonst in den offiziellen Bibelhss. ausgebildeten Punktation. Aber auch liturgiegeschichtlich verdienen sie sowohl inhaltlich wie formell Beachtung, indem sie zeigen, wie neben den ursprünglichen Stammgebeten beim Gottesdienste allmählich eine synagogale Poesie ausgebaut wurde, die immer mehr vermehrt und erweitert wurde, so daß schließlich sich feste Schemata für die verschiedenen Gattungen herausbildeten, die dann ebenfalls zu festen Bestandteilen des Gottesdienstes wurden. Sie sind akrostichisch und aus lauter Bibeltexten oder Anlehnungen an solche zusammengesetzt. — Beigefügt ist dann noch das Bruchstück einer *Aftara* d. i. ursprünglich eine Abschiedsrede, die man beim Verlassen eines Aufenthaltsortes als Danksagung für eine gute Bewirtung hält; bes. bezeichnet sie dann auch die Abschiedsrede eines Verstorbenen und schließlich eine allgemeine Trostrede (vgl. S. 19). Unser Gedicht ist eine allgemeine Betrachtung über den alles dahinraffenden Tod; es führt die hervorragenden Männer von Adam bis Salomo auf und zeigt, wie sie, trotz ihrer großen Leistungen und Verdienste, dem Tode nicht entinnen konnten. Die Schlußfolgerung ist: „Wer ist es, der nicht stirbt?“, also muß man den Tod als unabänderliche himmlische Bestimmung hinnehmen. Die Komposition muß sehr alt sein. Inhaltlich ist das Gedicht insofern auch wichtig, als es auf eine Reihe spätjüd. Traditionen über die Väter anspielt (S. 60 ff.). — Zum Ganzen vgl. den Aufsatz „*Ubi sunt*“ von C. H. Becker, *Islam-Studien* (1924) 501 ff., wo eine Anzahl ähnlicher Kompositionen aus der islam. und christl. Welt des MA angeführt werden. Vf. verweist außerdem auf den *Ordo commendationis animae* im *Rituale Romanum*, wo in der *Oratio Suscipe Domine servum tuum* ebenfalls bibl. Größen aufgezählt werden, den schon D. Kaufmann, *Ges. Schriften* Bd. III (1915) 517 mit der jüd. Fastenliturgie zusammengebracht hat. Deutlicher sei der Zusammenhang mit unsern „*Aftara*“ (s. Nachtrag S. 87). [199]

H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte* (Hebrew Union College VIII—IX [1931/32] 257—351). Die Fastenrolle (*Megilla Ta'anit*) ist ein Verzeichnis von 36 Tagen, an denen das Fasten, teilweise auch die Beobachtung von Trauergebräuchen, verboten war. Die Einsetzung einiger dieser Tage wird bereits in Makk. I—II und im Buche Esther berichtet; ebenso heißt es von Judith, daß „sie an allen Tagen ihrer Witwenschaft mit Ausnahme der Freitage und Sabbate, der Vortage der Neumonde und der Neumonde sowie der Freudentage des Hauses Israel fastete“ (8, 6). L. behandelt im einzelnen die Geschichte dieser Rolle, den histor. Wert, die Sprache und eine Erklärung der einzelnen Tage. Interessant ist, daß sie, mit Ausnahme des Trajanstages, keinen Tag nach dem Jahre 67 enthält. Sie ist also sehr früh entstanden. Um 350 jedoch wird sie allgemein als ungültig betrachtet, in 2 Fällen wurde sogar die urspr. Bedeutung ins Gegenteil verkehrt, und aus den Freudentagen wurden Fasttage (3. Tischri und 13. Addar). Nur zu Chanukka (Fest der Tempelweihe) und Purim ist das Fasten bis heute verboten. Auch sonst ergibt sich eine Reihe wertvoller Parallelen zur christl. Fastenpraxis. [200]

Meir Friedman, Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienste (Hebrew Union College Annual VIII—IX [1931/32] 511—523). Gutachten eines Lektors M. Fr. in Wien aus dem J. 1893, das bisher unveröffentlicht war, aber in vieler Beziehung interessant ist für die wichtige Frage der Beteiligung von Frauen am Gottesdienst vom jüd. Standpunkt aus. Zunächst wird die Frage von der Bibel her beleuchtet (Ex. 15, 21; Ri. 5; 1 Sa. 18, 6—7; 2 Sa. 19, 36; Ps. 68, 26; 2 Kö. 22, 14 ff.; Neh. 6, 14). Aus diesen Stellen sei zu ersehen 1. daß die Geschlechter getrennt waren, wie dies später bei festlichen Gelegenheiten im Tempel eingeführt war; nur ging man später dazu über, die Frauen über den Männern unterzubringen, worauf sich die Form des heutigen Synagogenbaues gründe; 2. daß man keinen Anlaß genommen, die Frauen öffentlich reden und singen zu lassen und sie anzuhören, ohne darin eine Verletzung des keuschen Gefühls zu sehen (S. 513). Aus der Tradition heraus geht das Gutachten dahin, daß, sobald die vom Gesetz für das weibliche Kind festgelegte Altersgrenze (d. i. für die Pubertät) erreicht ist, es für den gemischten Chor nicht verwendet werden kann, „weil gemischte Chöre weder nach der Bibel noch nach dem Talmud zulässig sind. Frauenchöre allein sind talmudisch zulässig, jedoch nach dem Schulchan Aruch auch nicht“ (S. 520). Zur Frage des Hervorrufens der Frauen zur Thora wird die Meinung vertreten, daß die Frauen hervorgerufen werden sollten, „da uns heute die Empfindung dafür fehlt, die Ehre der Gemeinde als verletzt anzusehen, wenn eine Frau zur Thora vorgerufen wird. Hingegen würde das häusliche und Gemeindeleben außerordentlich gewinnen, wenn die Frauen dieser religiösen Übung gewürdigt würden“ (S. 521). Berührt wird auch die Frage der Orgel: „Wenn man schon eine Orgel einführe, so soll sie zum Gottesdienst gehören und am Sabbat und an den Feiertagen gebraucht werden; sonst hat sie in der Synagoge nichts zu schaffen. Die Synagoge ist nicht da um der Menschen willen, sondern um uns zu Gott zu erheben“ (S. 522 f.). [201

Aus der Geschichte der Juden im Rheinland. Jüdische Kult- und Kunstdenkmäler (Rhein. Verein für Denkmalpflege u. Heimatschutz 1931 Heft 1. Düsseldorf 1931). Gibt zunächst einen Überblick *Aus der Geschichte der Juden im Rheinland* von den Dekreten des K. Konstantin an die Dekurionen in Köln betr. der Juden bis auf unsere Zeit, von Adolf Kober. Im 2. Teil folgt die Behandlung der *Jüdischen Kult- und Kunstdenkmäler in den Rheinlanden* von Elisabeth Moses. Architektur d. i. die Synagogen und deren Bestandteile (Aaron Hakodesch = Thoraschrank; Bema oder Almemor = Tisch für die Thoravorlesung, und Mikwe = rituelles Bad); Ausstattung und Kultgeräte der Synagoge (Thoravorhang, Thorarollen und -schmuck; Beleuchtungskörper, Waschgeräte und Beschneidungsinstrumente), endlich häusliche Kultgeräte (Mesusa = Behälter mit Gesetzesversen an den Türen für Wohnung oder Zimmer; Sabbatfest und Hochzeit; Purim-, Laubhütten- und Pesachfest, illustrierte Handschriften. Alle Teile sind mit Abb. der ältesten und schönsten Gegenstände z. T. aus Museen, z. T. aus Privatbesitz belegt. So erhalten wir nicht nur eine Übersicht über die oft kostbarsten und wertvollsten Kunstdenkmäler, sondern auch ein kleines Compendium der gottesdienstl. Einrichtungen mit schönen Darstellungen, die auch für die Liturgiegeschichte von hohem Werte sind. Vgl. besonders Sabbat- und Hochzeitsgebräuche, die einzelnen Hauptfeste und ihre Liturgien! An sonstigen charakteristischen Einzelheiten hebe ich hervor: Die Ausstattung der Thoravorhänge mit Darstellungen in Stickerei (S. 170 f.). So drei Kronen, nämlich die Krone des Gesetzes (Thora), die Krone der Lehre und die des Königtums; der Löwe als Sinnbild des Stammes Juda (Gen. 49, 9 bzw. Num. 23, 24); dann die üblichen Requisite: 7armiger Leuchter, Opferaltar, Gesetzestafeln, Tisch mit Schaubrot, Brunnen, Waschgefäß mit Levitenkrug, Schild Aarons, das Händepaar Aarons mit der vorgeschriebenen Fingerstellung, bisweilen Stiftshütte und Bundeslade. Beim Beschneidungsstuhl (S. 163 f.) beachte man die beiden Sitze: der eine ist für den Paten des Kindes, der andere für das Erscheinen

des Elias (der als Schutzgeist der Kinder gilt und als erlösender Messias jeden Augenblick erwartet wird) und bleibt daher leer! Auf der Darstellung des Hochzeitzuges (S. 173) tritt das Hochzeitszelt, die Chuppa, unter der heute noch die Trauung vollzogen wird, sehr fein hervor. Die Arbeit ist für jüd. Liturgiegeschichte sehr wertvoll. [202]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

I. Allgemeines.

G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh o. J.). Die in der Universität Upsala 26.—29. X. 1931 gehaltenen Vorlesungen der Olaus-Petri-Stiftung geben eine sehr klare und tiefe Einführung in das im Titel genannte Problem und zeigen, daß auch auf diesem Gebiete die Zeit der Experimente vorüber ist und das Christentum gerade durch die Religionsgeschichte in seiner Absolutheit erkannt wird. Religionsgesch. Forschung hat „ihr Ziel nicht in der Nivellierung, sondern in der am Vergleich entstehenden Herausarbeitung der Konturen des Eigenen der Religionen . . . Daraus ergibt sich eine zweite Lehre: daß solche echte religionswissenschaftliche Arbeit für die christliche Frömmigkeit nicht Gefahr, sondern Vertiefung ist“ (S. 9). Die Vorlesung über den hellenist. Synkretismus erkennt als „wohl das stärkste Moment des Neuen das der Individualisierung“. Dem entspricht die Form der Mysterienweihe, „in der der Einzelne vor die Gottheit gestellt wird und von ihr ergriffen und ihr zu eigen gegeben wird“, das Heil empfängt (S. 39 f.). Das Judentum war aus den Bewegungen des synkretistischen Zeitalters nicht ausgeschlossen, ist aber nicht synkretistische Religion geworden, wurde vielmehr zur Religion des Wortes: des Pharisäismus, des Rabbismus, der Synagoge. Die 3. Vorlesung *Die religiösen Begriffe und Ausdrucksformen der urchristlichen Religion* zeigt, daß es sich darum handelt, „die Vokabel in ihrer Unmittelbarkeit zu fassen, nämlich in ihrer Inhaltgebung, die sie dort gewann, wo das Leben sie zum erstenmal mit dem neuen Inhalt füllte“ (S. 82), und erläutert das an den Worten *δόξα, ἀλήθεια, κόσμος*, 'abba (vokativische Form, die auf andere Kasus übertragen wurde), an den Begriffen vom Sehen und Hören der Gottheit. In dem letzten Vortrag *Das Urchristentum im Lichte der Religionsgeschichte* wird die entscheidende Frage gestellt: Gehört das Christentum zum Synkretismus, oder worin besteht sein Eigentliches? Den Monotheismus mit seiner lebendigen persönlichen Gottbeziehung und die Sittlichkeit hat das Christentum mit dem Judentum gemein; aber im Christentum gilt nicht die Leistung, sondern das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das nach Erlösung verlangt, die durch Vergebung geschenkt wird. Der Gott des Urchristentums ist der ganz Heilige und zugleich der in Liebe Vergebende. Die Botschaft von der Vergebung ist Botschaft von Christus; seine Tat ist geschichtlich, kein Mythos, ist Erfüllung der atl. Heilsgeschichte. Die apostol. Predigt ist Entfaltung von Jesus dem Christus, dem Auferstandenen. In ihm ist die atl. Botschaft Gegenwart geworden. Das Handeln Gottes in Christus gibt Gewißheit der Agape. [203]

Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung* (Uppsala 1932) will die Literatur seit 1880 auf dem Gebiete der urchristl. Organisation und des urchristl. Kirchengedankens kritisch darstellen und die tragenden Ideen in ihren Wandlungen herausarbeiten, schildert daher

zuerst den „Consensus“ um 1880 und dessen Grundlagen: die Feindschaft gegen die Hierarchie, den Individualismus der Frömmigkeit, den kongregationalistischen Kirchengedanken. Hatch, Harnack brachten neue Anregungen; erst Sohm bekämpfte energisch die alten Voraussetzungen und fand die richtigen neuen Kategorien: anstatt der Korporation Ekklesia, statt Administration Eucharistia; er wollte die sichtbare Kirche für die Religion retten und leugnete als Anhänger der Innerlichkeit ihren Rechtscharakter. Nach Holl gibt es von Anfang an einen Rechtsapostolat; Tradition entsteht an der Quelle der Erlebnisse. Für die lehrende Kirche sind die Apostel Autoritäten, für die feiernde Typen (beim Abendmahl); auch sind sie Typen des Christwerdens (Petrus! vgl. Kunst). Ferner werden die Propheten und Lehrer besprochen. Das Wort Episkopos erhielt einen festen Inhalt erst im Christentum: Sprechen der Eucharistia, pastorale Führung, Verwaltung des Gottesgutes. Der Titel Presbyter ist jüd. Ursprungs. Diakonat, die niedern Ordines, die Frauendienste. Der Reichsgottesgedanke wurde durch die Eschatologie umgewertet; nach derselben Richtung wirkten die Forschungen über den „Geist“; Amt und Geist sind kein Widerspruch. Der Kult nicht mehr als Teil der Verwaltung aufgefaßt, sondern als zentral, zugleich als mysteriös und gemeinschaftlich; Kult und Prophetie können zusammengehören (mit Verweis auf Jb. 9 S. 1 ff.). Das Pneumatische tritt im Kult als etwas damit innerlich Verwachsenes auf. Der Kirchengedanke steht heute im Mittelpunkt des Interesses. Ein neuer Sinn für die Gemeinschaft, für die Gesamtkirche, für übernatürl. und eschatol. Motive ist aufgebrochen. Ekklesia bedeutet zunächst die Gesamtkirche und die Einzelkirche nur als deren Darstellung. Die K. ist Schöpfung Gottes, Leib Christi, Wohnung des Pneumas, supranaturale Größe, aber nicht unsichtbar, Heilsanstalt, in die der einzelne eintreten muß. Es wird erkannt, daß der Kirchengedanke das Urchristentum beherrscht. Die gesellschaftl. Kategorien haben keine entscheidende Bedeutung, was sich bes. an der Wahl zeigt. Die Gemeindeidee ist nicht griech.-demokratisch, sondern orientalisch (abgestufte Totalität). Recht ist nicht im demokrat. Vereinssinn vorhanden, aber deshalb nicht zu leugnen. Was die Organisation betrifft, so ist die Kultgemeinde Abbild der himml. Ekklesia und der Gesamtkirche und zugleich deren Teil. „Im Kultus ist in mystischer Weise die ganze Kirche gegenwärtig, die vergangene K. und die zukünftige K. vereinen sich an dieser Stelle. Im Kultus ist die Zukunft Gegenwart geworden. Der urchristl. Kultus ist proleptische Eschatologie“ (S. 197). Ausdruck dessen ist das Trishagion. — Geist und Amt stehen positiv zueinander. Pneumatiker können Amtsträger und Amtsschöpfer sein. Das Pneuma schafft Tradition. — Die treffliche Arbeit, die zwar nur berichten will, aber überall ein selbständiges Urteil des Vf. verrät, zeigt, wie sehr die neuere Forschung sich der älteren traditionellen Auffassung nähert. [204]

E. Altendorf, *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins* (Arb. z. Kirchengesch. hg. von Hirsch u. Lietzmann Heft 20. Berlin-Leipzig 1932). Der Begriff der *una sancta ecclesia*, der heute wieder im Mittelpunkt auch des praktischen Interesses steht, war von Anfang an grundgelegt, bedurfte aber der allmählichen Klärung. Das vorliegende Buch, das auf gründlicher Quellenkenntnis beruht, aber sich noch nicht ganz von modernen Anschauungskategorien frei machen kann, verfolgt diese Entwicklung von Tertullian und Cyprian an über die donatist. Streitigkeiten bis zu, war in mancher Hinsicht abschließenden Lösung Augustins. Der Einfluß jener Betrachtungsweise, die Linton (s. Nr. 204) „Consensus“ nennen würde, tritt bes. in der Behandlung Tertullians hervor, wo aus der Charakterisierung der Kirche als *spiritus* geschlossen wird, daß die K. nicht Heilsanstalt sein könne, daß das k. Amt nur eine Beauftragung der Gemeinde sei, daß Tert. der K. als „Hierarchie“ grundsätzlich die Sündenvergebung abspreche usw. Die neueste Forschung hat aber wieder erkannt, daß

Pneuma und Amt keine Gegensätze sind. Es bedürfte also viel feinerer Unterscheidungen. Auch bei Cyprian wird noch allzusehr das mißachtet, was Vf. selbst mit Recht von manchen Darlegungen über diese Fragen sagt: „Man sollte es aufgeben, spätere Anschauungen und Begriffe kritiklos in die Geschichte zurückzutragen, an ihnen frühere geschichtliche Größen zu messen und ihnen um jeden Preis ein nachmalig ausgebildetes Schema anzulegen...“ (S. 79). Linton hat gezeigt, wie die objektive Forschung jetzt wieder Zusammengehörigkeit sieht, wo man früher Widersprüche konstruierte. Man lese etwa S. 97 f., wo geradezu „Christentum“ und *ecclesia* gegenüber gestellt werden! Auf das Einzelne kann hier nicht eingegangen werden. Auf den Kult beziehen sich bes. S. 88 ff., wo der Bischof als *sacerdos* (als solcher auch *pastor* und *iudex*) erscheint. Er ist der Seinsgrund der K. (S. 58 ff. wird leider wieder die von mir schon 1913 widerlegte Deutung von *de unit.* 5 verteidigt, obwohl doch auch Caspar die richtige Deutung übernahm und mit Recht sagte, daß dadurch eine der Hauptstützen der Kochschen „Episkopaltheorie Cyprians“ gefallen sei). Der Höhepunkt des Buches liegt wohl in III. Der Donatismus war eine Gegenbewegung gegen die Katholiken als *traditores*, die daher keinen *spiritus* und keine Sakramente hätten; er hielt also fest an dem altafrikan.-cypr. Sakramentsbegriff, wonach die K. über den Sakramenten steht, also nur der würdige Priester diese spenden kann. Die Don. fühlen sich als die „kath.“ K. wegen der *plenitudo sacramentorum*. Die K. ist heilig durch die Heiligkeit der Priester; okkulte Sünder schaden dem nicht. Demgegenüber betont Optat: *ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur* II 1. So wird die K. zur objektiven Institution. *Sacramenta per se sancta, non per homines* V 4. Augustin erkennt die donatist. Forderung einer heiligen K. an. Er unterscheidet *communio sanctorum* und *c. sacramentorum*. Viele sind in der *c. sacr.* und doch nicht in der *ecclesia dei vivi*. Der Ausdruck *c. sanctorum* ist bei ihm noch nicht fester Terminus. Seine Lehre wurde maßgebend für das Abendland. [205]

H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im neuen Testament* (Beiheft zum *Angelos* hg. von Polster 4. Leipzig 1932). Durch die Ethisierung der Gottesanschauung wird der Kult problematisch. Die spiritualisierten Formen der Frömmigkeit: Gebet, ethische Leistung, myst. Kontemplation, entwerten das Opfer. Die Spiritualisierung des Kultes besteht darin, daß die geistigen Formen die kult. Ausdrucksformen benutzen, sie umdeuten. Andererseits beeinflußt der Kult die vergeistigten Formen der Frömmigkeit. Es gibt reflektierte und naive Sp. Im Christentum geschah sie zunächst nicht bewußt. Die 3 ersten Kap. behandeln die Voraussetzungen des NT. I. Im Spätjudentum zeigen die Apokryphen und Pseudepigraphen i. a. Wertschätzung des Kultes, bes. des Opfers: wegen der Sündensühne, der Gesetzesvorschrift, der nationalen Bedeutung, aber auch Kritik und beginnende Sp. Der Kult wird vor allem als gesetzlich geschätzt, daher als Leistung; (eth.) Leistung kann für (kult.) Leistung eintreten. Almosen und Dank gelten als Opfer. Der Opferkult wird (Aristeas § 170) zur Seelenrichtung umgedeutet: hellenist. Einfluß. 4 Makk. ist das Blut der Märtyrer Reinigungsoffer (*καθάρσιον*); ihr Tod *ἱλαστήριος θάνατος*, was für die Anwendung kult. Begriffe auf den Tod Jesu wichtig ist. — Flav. Josephus geht noch über die jüd. Äquivalenztheorie hinaus zu hellenist. Umdeutungstendenzen. — Für das rabbin. Judentum ist bezeichnend, daß Jesus nicht so sehr gegen die Priester (Kult) als gegen die Schriftgelehrten (Tora) kämpft. Der Kult wird als Teil der Tora peinlich beobachtet, auch als Sühne geschätzt; diese kann aber auch durch Buße allein geschehen. Die Tempelzerstörung zwang zur Sp., die schon vorbereitet war. Nach 70 galt die Tora für wichtiger als Tempel, Opfer und Priester. Die Sp. im rabbin. Judentum drückt sich vor allem in der Substitutionstheorie aus, die auf dem Verdienstgedanken gründet. Die Šekhina wird an die Tora und deren Studium gebunden. — In einem Exkurs wird festgestellt, daß sich die Idee eines himmlischen Heiligtums

in mehreren spät. jüd. Schriften findet, in dem aber blutige Opfer nicht dargebracht werden. Das Kp. II handelt über die stoische Philosophie, bes. die spätere Stoa. Sie ist vor allem Moral. Der Kult wird kritisiert und sp., aber doch geübt. Bei Epiktet gilt er als Zeichen der Dankbarkeit; höchster Gottesdienst ist die Willensvereinigung mit der Gottheit und das *ὑμνεῖν*: *νῦν δὲ λογικός εἰμι· ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν* (Diss. I 16, 20 f.). Der Neupythagoreer Apollonios v. Tyana ist gegen blutige Opfer; in der Hermetik völlige Sp. Für die Mysterienreligionen der Spätzeit beweist eine röm. Inschrift [s. Jb. 4 Nr. 219; 7 Nr. 149] die Sp. des Opferbegriffs. Bei Seneca wird die Seele zum wahren Kultort wegen ihrer Gottesverwandtschaft. Der Weise ist der wahre Priester, insofern als das Priestertum nur dem Vollkommenen zusteht. Kp. III Philon Alex. schwankt zwischen Idealisierung des Priesters und Sp. des Priesterbegriffs (letzteres unter griech. Einfluß). Noch stärker tritt dies bei dem Opfer hervor: der äußere Kult ist nur Hinweis auf das viel wichtigere, inner-seelische Geschehen der myst. Hingabe der Seele an Gott. Nicht einheitlich ist das Bild vom Tempel verwandt: der Körper, die *λογικὴ ψυχὴ*, der *νοῦς*, der *λογισμός*, die *διάνοια* als T. genannt; der *νοῦς* auch Priester im Heiligtum der *λογικὴ ψυχὴ*. Die Grundvorstellung ist: die Seele des Weisen ist Stadt oder T. Gottes. Dazu tritt die myst. Komponente, wonach der *νοῦς* ein *ἀπόσπασμα θεῖον* ist, das zum himmlischen Ursprung hinstrebt; der *νοῦς* soll sich vom übrigen Menschen befreien. Damit ist die Tempelvorstellung zerstört. Diese steht im Dienste der Ethik; das myst. Erleben paßt dazu nicht. Bei Ph. ist der Kult also nur traditionell; die Hauptsache ist die Frömmigkeit in der Tiefe der Seele. Vom Judentum wurde Ph. abgelehnt. Er fand aber Leser, die dasselbe hl. Buch, aber nicht den Opferkult hatten. Ist die Einwirkung Ph. s auf die werdende christl. Theologie schon in ntl. Zeit anzusetzen? Kp. IV Die Verkündigung Jesu. Jesus ist mit den Rabbinern einig in der Theonomie der Ethik; jedoch beruht die Gottgebundenheit nicht auf dem Gesetz, sondern dem Gnadenwillen des Vaters. Inbezug auf das Gesetz ist er konservativ und radikal, er will es „erfüllen“. Der Kult wird anerkannt. Aber Jesus bezeichnet sich selbst als den rechten Tempel d. h. als die Gegenwart Gottes; demnach sind seine Jünger Priester. Der Kult ist prinzipiell überwunden nicht durch eine Erwägung seiner religiös-eth. Gefahr, sondern durch die Erscheinung der Gott wohlgefälligen Offenbarung in der Person Jesu. Das Wort vom Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels ist mit Joh. 2,21 f. auf Tod und Auferstehung Jesu zu beziehen. — Jesus und das Opfer: Is. 53 wird zitiert Lk. 22,37, vielleicht auch Mk. 10,45 ff. und Mt. 20,28 (Lösegeld). Mit den Worten *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* vgl. Is. 53,12 *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*, ferner *ἀντὶ πολλῶν* mit *πολλοί* ebd. 11 f.; auch ebd. 10 Opfergedanke: „Wenn er sein Leben als Schuldopfer einsetzt“ (Vulg.). Im Wort vom Lösegeld wie im Kelchwort klingen Opfergedanken an: Jesus stirbt für andere, ist *λύτρον*, sein Blut ist Blut eines neuen Bundes. Hinter den ntl. Aussagen steht der relig. Opferbegriff sowie die konkrete Anschauung eines blutigen Opferdienstes (vgl. Hebr. 9,22). Jesu Blut ist Bundesblut als Sühnung der Sünde d. h. des objektiven Hindernisses zwischen Gott und den Vielen. Was der Kult nicht leistet, leistet die Person Jesu, in der die wesentlichen Gedanken der Kultfrömmigkeit zusammengefaßt werden. Kp. V Die Urgemeinde. Sie war tempelfreundlich; dazu tritt die Beurteilung des Todes Jesu als Opfer; das Abendmahl ist Erinnerung an Tod und Auferstehung. Kp. VI (nicht V, wie irrtümlich gedruckt ist). Für Paulus hat der Tempel keine wesentl. Bedeutung. Der Leib des Christen ist Tempel, und die Kirche ist Leib Christi. Die Erbauung der *ἐκκλησία* ist Sinn des Kultes. Die Gemeinde ist Gottes Tempel (was weder stoisch noch philonisch ist!), weil Gottes Geist in ihr wohnt. Die Sp. des Tempelbegriffs hat in stoischen Gedanken ihren Grund (vgl. Areopagrede), aber dazu treten christliche Motive. Der Opferbegriff wird auf den Tod Christi angewandt I Kor. 5,7; Röm. 3,24; nicht sicher Röm. 8,3. Die Blutstellen enthalten einen mehr oder weniger deutlichen

Hinweis auf das Opfer Christi. Unrichtig ist es, wenn Vf. in diesem Zusammenhang einen Unterschied macht zwischen der mystisch-sakramentalen und der auf dem Glauben beruhenden Aneignung der Sühnewirkung des Blutes Christi; jene ist nicht ein „Nebenweg“, sondern gehört wesentlich in die paul. Theologie. Richtig aber betont er, daß der Opfergedanke ergänzt wird durch den des Loskaufes, der Versöhnung, des Friedensschlusses und bes. auch den Gedankenkreis, „der sich mit Vorstellungen der Mysterienreligionen berührt, nach dem der Tod und die Auferstehung des Christus das Urgeschehen darstellen, das jeder Gläubige an sich erfährt, sofern er mit (σύν!) Christus leidet, stirbt und wiederaufsteht“ (S. 125). Gerade diese Mysterienlehre aber zeigt den vom Vf. bestrittenen wesentlichen Zusammenhang der sakramentalen und der Glaubensidee! Die allgemeinere Verwendung des Opferbegriffs äußert sich Röm. 12,1 λογικὴ λατρεία, wo Reitzensteins *Hellenist. Mysterienrel.* und unsere Arbeiten im Jb. 4 (und 11) zu richtigeren Ergebnissen hätten mithelfen können. Phil. 2,17 ist λειτουργία das priesterl. Tun des Apostels; vgl. Röm. 15,15 λειτουργός Priester. Jeder Christ ist Priester, womit aber nicht, wie Vf. meint, gesagt ist, daß es keine kult. Vorrechte des Apostels gibt; sagt er doch selbst, daß der Apostel Priester in dem besonderen Sinne ist, daß er es für die Gemeinde ist. Kp. VII (nicht VII): Hebr. ist der Höhepunkt der Anwendung kult. Gedanken auf das Werk Jesu. „Christus ist die Erfüllung des Kultus; bei ihm erreicht... der Kultus seine Peripetie; mit ihm wird er aufgehoben“ (S. 142). Kp. VIII behandelt die übrigen ntl. Schriften. In der Apok. erscheint der Tod Jesu als Opfer. ἄρνιον ist Name Jesu als Passalamme und als Hoheitsbezeichnung (vgl. Henoch 85—90). 21,22 ist ganz unjüdisch. Gott selbst und das Lamm sind der Tempel. Die Christen sind endzeitl. Priester und Herrscher. Joh. 4,21 f. entsteht die Sp. aus dem Wesen Gottes als Pneuma und aus der Christusgemeinschaft; denn Christus ist πνεῦμα und ἀλήθεια. Jesu Tod ist Opfertod, er ist das Passalamme. 19,34 Wasser und Blut, vgl. I Joh. 5, 6—8 W., Bl. und Pneuma, die auf Taufe und Tod Jesu, aber auch (vgl. 3,5) auf die Gemeindetaufe und die Eucharistie hinweisen; demnach auch 19,34 eine Anspielung auf die Sakramente, die zur Gemeinschaft mit Christus führen und darin eins sind mit dem Geist. Die sakr. Deutung von αἷμα auch 6,53—56. I Joh. 2,1 f.; 4,10 Jesus ἱλασμός für die Sünden. I Petr. 1,18 f. Idee vom Loskauf und vom Opfer (Passalamme); 2,5 ff. die Gemeinde als Tempel, Christus Eckstein, die Gemeinde lebende Steine und Priesterschaft, Christus Mittler ihrer Opfergaben. — In den *Ergebnissen* wird als das Entscheidende für das Christentum herausgehoben, daß der Opfertod Christi als Gegenbild der Stiftung des A. B. erscheint, wodurch der bisherige Kult aufgehoben ist. Kultbegriffe werden auf ein im strengen Sinn nicht kult. Geschehen angewandt; andererseits dringen dadurch Kultelemente ein. Der letzte Satz der trefflichen Arbeit deutet auf das Problem des Meßopfers hin, wozu wir auf die verschiedenen Arbeiten dieses Jb. über die Mysterienlehre verweisen können. (Im Druck sind verschiedene Zahlen des Mskr. stehen geblieben, die wir im folg. verbessern: S. 75 A. 3 lies: S. 41. S. 93 A. 3 l.: 106. S. 100 A. 2 l.: 112. S. 109 A. 1 l.: 96. S. 121 A. 3 l.: 102. S. 122 A. 2 l.: 156. S. 124 A. 2 l.: 101. S. 126 A. 1 l.: 57. S. 130 A. 3 l.: 43. S. 132 A. 3 l.: 45. S. 147 A. 5 l.: 71. S. 151 A. 1 l.: 108. S. 151 A. 4 l.: 117 (statt 181). S. 157 A. 1 l.: 49; 67. S. 162 A. 1 l.: 125. — S. 61 Z. 9 l. Fragm. (statt fragen).) [206

W. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt (Beitr. z. Wiss. vom A u. NT hg. von A. Alt u. G. Kittel 4. F. Heft 8. Stuttgart 1932). Der für die Religion so bedeutungsvolle Begriff der Kr. wird im AT am häufigsten durch δύναμις ausgedrückt: Vermögen, Kr. Bei Poseidonios wird die δ. zum Weltprinzip. δ. bedeutet außerdem: Heer, Reichtum, Amtsgewalt. Daneben ισχύς u. α. ἐξουσία Freiheit, Befugnis, (Voll-) Macht. ἐνέργεια Realisierung einer δ. Kr. als Gottesbegriff (Mt. 26,64) ist atl.; die geschichtsbildende Kr. Jahwes steht am Anfang der israel. Geschichte. Gott ist Weltschöpfer, seine Allmacht verbunden

mit Weisheit und Gerechtigkeit. Die Kr. Gottes offenbart sich in der Weltvollendung (Apokalyptik). Gepriesen wird die Kr. G. in den *Doxologien* (I Chron. 29, 10—12 usw.). Vgl. auch dann, wie die bibl. Gottesidee jenseits aller primitiv-polytheist. (Mana) wie auch spekulativ-philosoph. Vorstellung (wo die δ . im Kausalzusammenhang der Natur bleibt) steht; sie ist Offenbarung. Philon verbindet jüd. Ideen mit poseidonischer Philosophie: Gottes Kräfte durchwalten das All (*ιδεαι*). Gemeinschaft mit dem ferngerückten Gott ist unmöglich. Das NT hält demgegenüber am Gott des AT fest. *δυνάμεις*, *ἐξουσίαι* sind im NT mit *ἀρχαί*, *κυριότητες*, *θρόνοι* Geistermächte. Voraus liegen atl. Vorstellungen (Gott Sabaoth usw.), noch mehr solche der pseudepigraph. apokalypt. Literatur und der Zauberpapyri. Die Engel preisen Gott [beachte den Engelhymnus der Eucharistie]. Philon verbindet auch hier jüd. und griech. Anschauungen; beim Poimandres wird der Myster selbst eine von den preisenden Mächten. Bei Juden und Heiden ist der Glaube an die *δυνάμεις* allgemein. Nach Paulus unterstehen beide kosmischen Engelmächten. Deren Zusammenfassung ist Satan, der mit dem Tode verbunden ist: *ὁ θάνατος ἐβασίλευσε* Röm. 5, 17. Christus hat nach Mt. *ἐξουσία* d. h. Reden aus dem Munde und Handeln aus der Kr. der Allmacht. Nach Lk. δ ., in engerer Verbindung mit *πνεῦμα* = gestaltende Gotteskr. (1, 35). δ . ist hier Kr.-substanz. Bei den Synoptikern überhaupt δ . Krafttat = Wunder, wie in der damaligen Welt überhaupt; jedoch hat das ntl. Wunder nichts zu tun mit Magie (vgl. die Theurgie des Ps.-Iamblichos), wird hervorgerufen durch das krafterfüllte Wort Jesu und der Jünger in der Vollmacht von Gott, setzt Glauben voraus. Jesus hat den Satan durch Tod und Auferstehung überwunden und ist der Stärkere; deshalb mußte er der Tod besiegen (vgl. Apg. 2, 28; dazu Lk. 1, 68 f. 79). Auch Paulus lehrt die Überwindung Satans und des Todes; seit der Auferstehung ist Jesus δ .; vgl. Röm. 1, 4; II Kor. 13, 4; I Kor. 1, 24. Zu dieser Grundlage des ntl. Kr.-begriffs (Rettung aus der Herrschaft Satans und des Todes) gibt es keine religionsgesch. Analogie, weil jene geschichtl. Erfüllung ist. Christus ist *φέρων τὰ πάντα τῷ ᾧματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3. Diese Kr. wird bei der Parusie offenbar; vorher noch Spannung: Christus ist Sieger und wird einst Sieger sein. Bei Joh. bezeugen die Worte *ἐξουσία* und *δυνασθαι* die gleiche Auffassung wie bei den Synopt. — Das Evangelium ist Kr. Gottes (Röm. 1, 16) zur *σωτηρία*, Rettung vor Satanherrschaft, begründet auf einer Tat Gottes; vgl. I Kor. 1, 18 *λόγος τοῦ σταυροῦ* = δ . *θεοῦ*. Gottes Kr. hüllt sich in Schwachheit und siegt eben dadurch. II Petr. 1, 3 f. *θελα* δ . substantiell. Dagegen ist das Gesetz δ . *τῆς ἀμαρτίας* I Kor. 15, 56, ohnmächtig sind die Opfer des AT Hebr. 10, 11. Alle menschl. Tätigkeit versagt; nur Christus gibt *ἐξουσία* zur Kindschaft Gottes Joh. 1, 12. — Die Kr. der Jünger und Apostel ist substantielle Kr. und zugleich Vollmacht aus einem persönlichen Verhältnis zwischen Christus und jenen heraus. Pfingsten ist Erfüllung mit *ἐξ ὑψους* δ . Lk. 24, 49; Apg. 1, 8. Der Hl. Geist = Kyrios gibt Kr. zum Zeugnis und zum Wunder; vgl. Apg. 6, 8 *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως*, wo sich die enge Zusammengehörigkeit von Charis und Kr. zeigt. Ebenso Röm. 15, 18 f. δ . *σημείων* und δ . *πνεύματος* verbunden; vgl. I Kor. 2, 4. Im Pneuma ist der Christus als Kr.-spender gegenwärtig, und die pneumatische Existenz der Christen ist die derer, die durch die Kr. des Christus die neue Seinsweise besitzen. Die Kr. Gottes wohnt in Paulus: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* Phil. 4, 13, u. a. Wenn Vf. hier mit Recht Mana-Orenda-Vorstellungen abwehrt, die nur „zur untersten Schicht des ntl. Kr.-begriffs“ gehörten, und nur von „Beistand“ reden will, so schwächt er die wirkliche Gegenwart des göttlichen Pneumas (das eben Pneuma ist und nicht Mana) ab und bringt unnötigerweise eine doppelte Schichtung in die ntl. Gedankenwelt hinein. Paulus hat die Einheit von Kr. und persönlicher Bindung an den Herrn gesehen, indem er Kyrios und Pneuma gleichsetzt! — Die ntl. Gemeinde als das wahre Israel ist aufgebaut auf der in der Auferstehung begründeten Kr. Gottes durch den Glauben. — Dies sind in Kürze die Hauptgedanken der vortrefflichen Arbeit, der wir nur in

der eben berührten Frage widersprechen mußten. Ihre Bedeutung für die dem urchristl. Kulte zugrundeliegenden Tatsachen wie auch für manche Teile des kult. Gebetes leuchtet ein. [207]

Jos. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur ntl. Theologie* (Ntl. Abh. hg. v. Meinertz XIII 3. Münster i. W. 1932). Nach einer Einleitung über die bisherige Behandlung des Themas (dazu tritt nach dem Vorwort J. Moffatt, *Grace in the NT*, London 1931) gibt Vf. einen allerdings dürftigen Überblick über *χάρις* im heidn., jüd. und außerpaulin. ntl. Sprachgebrauch. Für die Profangräzität wird auf die Diss. von O. L o e w (Marburg 1908) verwiesen; im AT steht am nächsten *chesed*, in LXX gewöhnlich mit *ἐλεος* übersetzt, *χ.* in LXX Anmut, Huld. Bei Paulus steht *χ.* 109mal, mit abgeleiteten Worten 180mal. Der *χ.* als Güte und Gnadengeschenk Gottes antwortet die *χ.* als Dank. Vf. bespricht den reichen Bedeutungsinhalt von *χ.* mit genauer Sammlung und Erklärung der einzelnen Stellen, wobei allerdings über der Fülle der Einzelbedeutungen zuweilen der Zusammenhang sich zu verlieren droht. Vielleicht wäre es besser gewesen, zuerst das Wesen der *χ.* darzustellen und dann erst ihre Merkmale und ihre Herkunft, sowie auch den konkreten Charakter der *χ.* vor dem moralischen hervorzuheben. Vf. sagt S. 31: „Solange es der Text zuläßt, wird Ch. nur als Eigenschaft Gottes betrachtet. Oft verlangt aber der Zusammenhang, Ch. konkreter aufzufassen als Gnade g a b e“. Wenn Gottes Wesen Ch. ist, so liegt doch schon darin, daß die Übersetzung „Güte“ nicht genügt. Die enge Verbindung von *χ.* und *πνεῦμα*, die allerdings S. 27 ff. nicht klar hervortritt, zeigt auch, daß *χ.* an erster Stelle p h y s i c h aufzufassen ist; richtig sagt Vf. S. 52: „Die Gotteskraft, die im Menschen wirksam ist, nennt der Apostel Geist oder Ch.“. Ein Ausgehen von diesem Satz hätte dem ganzen Buche mehr Klarheit gegeben. Man vgl. S. 49 f., wo Eph. 1, 6 zunächst mehr moralisch von der Huld Gottes und der Liebenswürdigkeit des Menschen, dann aber richtiger von einer übernatürlichen Vollkommenheit erklärt wird, die die Christen durch die Gemeinschaft mit Christus empfangen. Diese Herkunft der Ch. von Jesus Christus wird § 9 behandelt, und dabei werden die für die Liturgie wichtigen Formeln „durch J. C.“ und „in C. J.“ besprochen. Jene wird S. 23 wohl zu sehr abgeschwächt, wenn es heißt: „An diesen Stellen genügt eine bloße Vermittlertätigkeit Christi in dem Sinne, daß er nur die Gnade mitteile, nicht mehr.“ Bei der Formel „in C. J.“ hält Vf. die konkrete Deutung für die richtigere. Eine moralische Erweichung zeigt wiederum S. 44 die Übersetzung von *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, das doch die Erhöhung des Kyrios zur Herrlichkeit des Vaters bezeichnet (der Mensch Jesus ist nunmehr in der H. d. V.), zu: „damit jede Zunge zu Ehren des Vatergottes das Bekenntnis ablege usw.“; bekanntlich steht im Spätgriech. *εἰς* häufig für *ἐν*. Doch für uns ist der Abschnitt über Ch. als Dank bes. wichtig, da er das Dankgebet beim Gottesdienst, bei Mahlzeiten und die eigentliche Eucharistia behandelt, ferner das Dankgebet an den Vater, an Jesus Christus, durch J. C. und im Namen J. C. Auch hier könnte die konkrete Auffassung von *χ.* mehr hervorgehoben werden: die Rückgabe der göttlichen Gabe im Pneuma. Darauf deutet u. a. der Ausdruck „im Namen J. C. danken“. Vf. sagt mit Recht: „Weil der Mensch dem mystischen Leibe Christi eingegliedert ist, wird sein Dankgebet ganz naturgemäß durch Christus dem Vater dargebracht“ (S. 95). Richtig also haben die griech. Väter von einer „Anrufung“ des Namens Jesu gesprochen. Es handelt sich um ein Handeln in der gegenwärtigen Kraft Christi, das auch zu einer formellen Epiklese des Namens führen kann. Es kann hier nur angedeutet werden, daß das vom Vf. mit großem Fleiß begonnene Thema einer weiteren Vertiefung bedürfte; zu der Verbindung von *χάρις* und K r a f t vgl. G r u n d m a n n oben Nr. 207. [208]

H.-D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem* (Gütersloh 1931). Die neu erwachende ntl. Theologie hat zunächst die Teilaufgabe, festzustellen,

was den theolog. Charakter der ntl. Theologie ausmache. Eine solche ist nur möglich, wenn der Dualismus zwischen histor.-krit. Erforschung und Glaubensdeutung überwunden wird. Ntl. Th. ist „die begriffliche Besinnung über die geschehene geschichtliche Offenbarung unter dem Anspruche der geschehenden Offenbarung oder Besinnung des Glaubens über die Geschichtlichkeit seines Offenbarungsgrundes. Denn es gibt keine Theologie außerhalb des Glaubens. Also ist es unmöglich, Glaube und Historie voneinander zu trennen... Nur die Erkenntnis des Glaubens ergreift und begreift die ganze Wirklichkeit der geschichtlichen Offenbarung...“ (S. 4). 2. Aufgabe ist die inhaltliche theolog. Erfassung des NT. Dabei steht im Vordergrund die Frage nach der Einheit der Botschaft des NT innerhalb der geschichtl. Vielgestaltigkeit. Wie verhält sich Jesu Leben und Wort zum apostol. Zeugnis von seiner Person? Mit histor.-krit. Mitteln allein läßt sich das nicht beantworten, eher mit der von Schlatter gelehrtten Einheitsschau von Glaube und Geschichte. Die Einheit der Botschaft Jesu mit der von Jesus als dem Christus wie auch die Einheit innerhalb des apostol. Zeugnisses selbst läßt sich an der Reichgottesverkündigung nachprüfen. Stehen die Christustatsache und die Kirche jenseits Jesu selber, oder gehören sie zu Jesu Person und Werk? Ist die Kirche eine Entstellung der Reichspredigt, oder liegt in dieser schon der Grund der Kirche? Die Reichgotteshoffnung des NT wird zur Kritik der Reichgottesproblematik der Gegenwart. Aufgabe der Untersuchung ist also die theolog. Erfassung des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu und in Glauben und Theologie der Urkirche; dann die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes; schließlich die nach dem Zusammenhang von Eschatologie und Ethik.

Kp. I *Gottesgedanke und Gottesherrschaft* zeigt, wie der Reichgedanke auf dem persönlich-dynamischen Gottesgedanken aufbaut; der Gedanke der Gottesherrschaft ist die spezifisch bibl. Form des Gottesgedankens. Das „Reich“ ist nicht Zustand, sondern ewiges Leben. Da das Handeln Gottes Gericht und Gnade ist, ist die Reichsbotschaft Bußforderung und Heilsbotschaft, Königtum und Vaterschaft. Es gibt nicht zwei Seinsweisen Gottes, im Jenseits und Diesseits, sondern eine weltüberlegene Weltmächtigkeit, womit eine „Gegenweltlichkeit“ Gottes nicht gelehnet wird. Der kommende Aion muß diesen Aion überwinden. „Die Individualisierung der Reichsverkündigung, ihre Einschränkung auf die Bußforderung an den Einzelnen und die Heilsbotschaft des Lebens für den Einzelnen, die seit Jahrhunderten in der Kirche üblich ist, muß durch diese universale eschatologische Perspektive Jesu ersetzt werden, in die auch die Natur durchaus mit einbezogen ist“ (S. 25). — Die Reichsdeutung des 18. und 19. Jh. als innerweltliche Gemeinschaft der Humanität und Vernunft oder geistig-sittliches Streben des Einzelnen ist überwunden. Gegen diesen Immanenz- und Gegenwartsbegriff des R. G. hat der strenge Eschatologismus recht. — Solange dieser Aion besteht, erscheint das ewige (präexistente) Reich als zukünftiges Reich. Zukunft ist für Jesus eschatolog. und theonome Zukunft, das Zu-uns-kommen Gottes; die Gegenwart wird dadurch Entscheidungszeit. Die Vaterunserbitte „Es komme dein Reich“ ist eschatolog., ebenso die Seligpreisungen Mt. 5, 3—11. „Eschatologisch“ ist mehr als „endzeitlich“, es umfaßt die endzeitlich gesehene Gegenwart mit. Die Endzeitlichkeit des Reiches fordert eine ganz bestimmte Gegenwart. Denn das Reich ist zugleich überzeitlich-ewig, ist Aufhebung der Zeit durch die Ewigkeit und dadurch Durchbruch aus einer bloßen Zukünftigkeit hinein in die Gegenwart, die dadurch ein anderes Gesicht erhält. Durch seinen ewig-überzeitlichen Charakter wird das Reich nah und gegenwärtig. Die Dämonen-austreibungen zeigen die Gegenwart des Reiches (vgl. Lk. 17, 20; Mt. 11, 12 und 4—6). Es muß also von Gegenwart und Zukunft zugleich gesprochen werden. „Die Weltvollendung ist Gegenwart“ (J. Jeremias). Diese Gegenwart hängt mit der Person des Botschafters des Reiches zusammen; die letzte Antwort auf die Frage nach der Gegenwart des Gottesreiches ist christologisch. — Der Universalismus des R. G.

liegt in der VU-Bitte „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden“. Es handelt sich um die Schaffung einer neuen Welt. Die Reichsforderung richtet sich an die Gemeinde. — Das Heil des R. G. ist 1. Sündenvergebung = neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jesus gibt sie (nicht: verkündet sie). 2. Gotteskindschaft (Kindsein = absolutes Bedürfen). 3. Gerechtigkeit, die neue Lebensordnung des R., bestimmt den Menschen schon in der Gegenwart. 4. *ζωή αἰώνιος*, wobei „ewig“ die Aufhebung der Weltordnung der Zeit durch eine neue Setzung Gottes bedeutet, die auch die erneuerte Erde umspannt. Bei den Synoptikern ist das ewige Leben zukünftig, bei Joh. gegenwärtig; christozentrisch. Jedoch besteht kein Gegensatz zwischen Reichspredigt und „Christusmystik“. Auch dem Reichsgedanken der Synopt. ist eine Christologie immanent. Bei Joh. gibt es nicht „Mystik“; das ewige Leben bleibt eschatologisch; vgl. etwa 6, 54.

Kp. II Die „Ethik“ des Reiches Gottes. Für Jesus gibt es keine Ethik vom Menschen her, sondern nur vom Gottesgedanken aus. Der Bußruf hängt eng mit der Reichsverkündigung zusammen: „Tut Buße; denn das R. G. ist nahe herbeigekommen“ Mt. 4, 17 vgl. 3, 2 und Mk. 1, 15. Die Eschatologie Jesu ist ethische Esch. Nicht Askese, sondern Forderung der Bereitschaft und die Fähigkeit zum Opfer, also Gottesherrschaft, ist Prinzip dieser Ethik. Unsere Situation ist dadurch bestimmt, daß Ostern und Pfingsten hinter uns liegt, während die Predigt Jesu an die Jünger davor lag. „Die Gegenwärtigkeit Gottes ist in der Gegenwärtigkeit des auferweckten Christus in der Gemeinde und durch die Gegenwärtigkeit des Heiligen Geistes in eine neue Lebensform übergegangen...“ (S. 103). Damit ist aber die Eschatologie, die Erwartung der Vollendung nicht aufgehoben. „Absolutheit und eschatologischer Charakter der Ethik sind ein- und dasselbe“ (S. 106). Mt. 5, 48 ist stärkster Ausdruck für die Unbedingtheit des Gebotes. Der pharisäische Kultbegriff wird abgelehnt. Gottes- und Nächstenliebe stehen über dem Kult; vgl. Mk. 12, 34! Theonomie der Nächstenliebe ist Gottesherrschaft. Der Wille Gottes ist in einem Gabe und Ruf zum Handeln. Forderung der Tat und Erfüllung der Forderung stehen in eschat. Perspektive. Die Gabe Gottes ermöglicht die Erfüllung des Gebotes. Die Ethik des R. G. ist die sittl. Forderung Gottes, die aus der hl. Güte seines Willens entspringt und um des Gottesreiches willen gestellt werden muß. Im vollendeten R. G. gibt es keine Ethik mehr; in diesem Aion muß der göttl. Wille auch der Gemeinde, die aus Ostern lebt, als Gebot vorgehalten werden.

Kp. III Das R. G. als Gemeinschaft (Jesus und die Kirche). 1. Gemeinschaftsgedanke und R. G. „...eine Deutung der Gottesherrschaft als Gemeinschaft, die von der Immanenztheorie abhängig ist, also ein innerweltlich-geschichtlicher Gemeinschaftsbegriff, der unter der Perspektive eines zu erreichenden Ideales der Menschheit und der Geschichte und unter dem Entwicklungsbegriff steht, sind unmöglich“ (S. 136). Wenn überhaupt das R. G. als Gemeinschaft verstanden werden kann, so nur im theonom-eschat. Sinne. Gott schafft das R. Im vollendeten R. G. gibt es Gemeinschaft (eschat. Gemeinschaftsgedanke), nicht innerweltlich. 2. Jüngerschaft und R. G. Jesus ist als der Christus Schöpfer der Gemeinde durch sein Handeln vor seinem Ende und durch Tod und Auferstehung. Was die Jüngerschaft und ihre Gemeinschaft konstituiert, ist allein die kommende Gottesherrschaft. Jesus beruft die Jünger. „Die Bildung der Jüngerschaft ist eschatologisch bestimmtes Handeln Jesu, hervorgehend aus seiner Reichsgewißheit und eins mit seiner Reichspredigt. Die J. ist“ nicht „das R. G.“, steht aber „durch ihre Aufgabe der Sammlung der neuen Gemeinde für das R. in positiver Beziehung zu diesem. Die Endgemeinde harret des R. und ist für dieses bestimmt. Aber sie vollendet sich erst in der Gemeinde des R. der Herrlichkeit, die durch das Gericht aus allen Völkern erwählt wird“ (S. 161). Daraus folgt, „daß der Gegensatz, in den die Forschung den Gemeinde-, (Kirchen-)begriff und die Reichsgottesidee gebracht hat (vgl. etwa Loisy's bekanntes Wort: angekündigt habe Jesus das R. G., aber gekommen sei die Kirche), völlig

schief sein muß" (S. 163). 3. *Das Kirchenwort an Petrus*. Die Vorzugsstellung des P. liegt schon in der bes. Offenbarung über Jesus als den Christus. P. wird der erste Stein der Gemeinde, die also mit dem Christusbekenntnis des P. begonnen hat. Weil Jesus als der Christus erkannt ist, der zugleich der ist, der die Endgemeinde sammelt und ihr das R. gibt, deshalb ist das R. hervorgebrochen. Der Tod Christi ist Voraussetzung des Baus. In der Zeit zwischen dem Tode und der Parusie wird P. der erste Stein des Gemeindebaus sein. Jesus setzt so das apostol. Amt ein, dessen Bejahung in die Gemeinde ein-, dessen Verneinung aus ihr ausschließt. 4. *Jüngerschaft und Abendmahl*. Mt. und Mk. verstehen mit Recht das A. „als Deutung des Todes Jesu, den er für die Gemeinde stirbt und im voraus ihr im A. gibt und fruchtbar macht“ (S. 192). „Brot und Wein des letzten Mahles der Jüngerschaft in seiner irdischen Gegenwart werden Zeichen dieser vollen Drangabe seiner Person. Der Tod bedeutet den neuen Bund...“ (S. 193). Mk. 14, 25 und Mt. 26, 29 sind nicht etwa eschatol. Anhängsel; letzter Gedanke ist nicht der Tod, sondern das R. Die Abendmahlshandlung tritt in innere Einheit mit der Reichspredigt; vgl. *Did.* 10, 6, ferner 9, 4 und 10, 5; I Kor. 11, 26. Die nach dem Tode des Herrn das A. feiernde Gemeinde blickt voraus auf den kommenden Herrn. Indem der Tod auf die Jüngerschaft bezogen wird, gewinnt das A. den Gemeinschaftscharakter, durch den es später in den Mittelpunkt des Lebens der Kirche als erinnernde und vergegenwärtigende Handlung des Todes, der Leben und Gemeinschaft schuf, überhaupt erst treten konnte. Tod und Auferstehung gehören für das Urchristentum zusammen, vgl. etwa Apg. 2, 24. Das A. ist also „eschatologisches, auf die Gemeinde gerichtetes Handeln“. „Indem der Tod von der Auferweckung nicht getrennt werden darf, widerspricht er nicht der Parusie, und damit befindet sich der Bericht über das A. in Übereinstimmung mit dem Kirchenwort an Petrus und dem ganzen Handeln der Jüngerschaft. Auch hier ist der eschatologisch normierte Gemeindegedanke beherrschend. Das Reich Gottes ist Gemeinschaft nur als vollendetes; aber es schafft und bereitet sich eine Gemeinde, der das Reich von dem Christus gegeben werden wird...“ (S. 198).

Kp. IV *Der Messias des R. G.* „Jesus ist als der Bringer der Herrschaft und als ihr Verkünder identisch mit ihr“ (S. 205). Als Gottessohn ist er Bringer des R. Durch seine Sohnschaft empfängt der Mensch die Gotteskindschaft, die mit dem Heil der Gottesherrschaft gegeben wird. Alle ntl. Eschatologie erfüllt sich in der Person Jesu: als gegenwärtige Esch. in der geschichtl. Gegenwart seiner Person, als künftige in der Parusie des Menschensohnes (G. Kittel). Jesus ist der erschienene und der kommende Messias. Die Einheit des M. praesens und des M. designatus liegt in der Sohnschaft. Der Menschensohn ist der verhüllte M. Jesus hat den leidenden Gottesknecht (Is. 52 f.) und den Danielischen Menschensohn verbunden. Das Reich ist verborgen da; Gottes Herrschaft erscheint in der Welt eschatologisch, d. h. im Gegensatz; sie bedarf nicht der Vollendung, sondern der Offenbarung. Dienst, Leiden und Tod als Erlösung für viele sind der Weg zur Christusherrschaft (gegen das jüd. M.-bild). Die Wunder Jesu liegen trotz literarischer Parallelität auf einer von dem antiken Wunderglauben völlig verschiedenen Ebene, stehen in Beziehung zu Buße und Glauben und damit zur messianischen Sendung. Die Dämonenaustreibungen sind mess. Wunder; daß Jesus durch den Geist die Dämonen austreibt, erkennt nur, wer den Geist Gottes kennt. Der Geist ist hier ein eschatol. Begriff, sein Kommen ist Anbruch der Gottesherrschaft. Jesus ist Träger des Geistes. Die Totenerweckungen sind Zeichen des Endes (Sieg über den Tod). — „Menschensohn“ wird eschatol. Titel, weil die Verhülltheit der Messianität Jesu zur Offenbarung drängt. R. G. und Christus sind Wechselbegriffe. Die Eschatologie des NT ist eine Reichs- und Messias-eschatologie. Die Vollendung des R. kommt mit der völligen Offenbarung des Messias. Die Christologie ist Eschatologie, und umgekehrt. Die Geschichte Jesu ist Christusgeschichte. Der Christusbegriff der Urgemeinde und der apostol. Kirche

entstammt „einem Gesamtgeschehen, das in Ostern eine entscheidende Wendung herbeiführt, aber zu Ostern selbst im Handeln und im Wort Jesu als dem Messias des R. G. die Voraussetzungen schuf zur völligen Begründung der Kirche und des Glaubens“ (S. 284). Ostern gibt die Gewißheit, daß der Messias des R. lebt. „Damit ist die Geschichte Jesu als des irdischen Trägers der Gottesherrschaft vollendet und verwandelt in eine neue Form ihrer Gegenwärtigkeit“ (S. 249).

Wir haben die Hauptgedanken des Buches ausführlich angedeutet, weil nur dann seine Bedeutung auch für die urchristliche Liturgiegeschichte hervortritt. Es wird sicher dazu beitragen, den weithin vergessenen eschatolog. Charakter des christl. Kultes mehr zur Würdigung zu bringen. [209]

H. Greeven, *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament* (Ntl. Forsch. hg. von O. Schmitz 3. Reihe: Beiträge zur Sprache u. Gesch. der urchristl. Frömmigkeit. Heft 1. Gütersloh 1931). Die Eschatologie des Urchristentums ist von der neueren Forschung wieder in ihrem wahren Wesen als etwas nicht Zeitbedingtes, sondern Unveräußerliches erkannt worden. Es ist daher ein großes Verdienst dieses trefflichen Buches, daß es sie im Zentrum des religiösen Lebens, im Gebete, aufsucht. Welche Bedeutung hat das Beten angesichts des heraufziehenden neuen Aions? Wie drückt sich der neue Aion im Gebete aus? Kp. I *Jesus und die Urgemeinde* untersucht zunächst nach der formgeschichtl. Methode das Beten Jesu, wobei sich ergibt, daß das „Motiv des betenden Jesus“ etwas für diesen Typisches ist und das Beten in der Einsamkeit zu dessen täglichem Leben gehört. Dazu treten andere Stellen, wo das Beten Jesu integrierender Bestandteil eines Überlieferungsstückes ist. Bei der Speisung der 5000 Mk. 6, 34 ff. erscheint die *εὐλογία*, berākḥā, Tischgebet mit Aufblick zum Himmel; die Doublette 8, 1 ff. *εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδιδον . . . καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατίθεναι* ist vom Kulte beeinflusst; vgl. 14, 22 ff. Vor der Speise spricht Jesus den Lobpreis; *εὐχαριστήσας* statt *εὐλογήσας* deutet auf die christl. Eucharistia; vgl. *Didache*, wo die jüd. Tischgebete verchristlicht sind. Die Emmauserzählung zeigt, wie sehr der Lobpreis beim Brotbrechen zur Gestalt Jesu gehörte. Jesus steht also in der Gebetstradition seines Volkes. Die Zusammenhänge von Eschatologie und Gebet sind bei Jesus an dem Inhalt des Gebetes zu erkennen, weshalb Vf. im folg. mehrere inhaltlich mitgeteilte Gebete behandelt. „Der, der selber die Einbruchsstelle des neuen Aions in dieser Welt ist, hält Zwiesprache mit seinem Vater, der ihn gesandt hat . . . Sein Werk —, dem auch sein Beten gilt, ist nichts anderes als Verkündigung und Heraufführung der Gottesherrschaft, sein Gebet selbst ist ein Stück Kommen des Reiches. — Die Antwort auf die Frage nach den Beziehungen zwischen Eschatologie und Gebet bei Jesus kann letztlich nur lauten: Er ist Gottes Sohn!“ (S. 54 f.). Jesus stellt auch Forderungen an das Gebet der Gemeinde. Mt. 6, 1 ist die *δικαιοσύνη* die Ausübung der Frömmigkeit, in der sich das Erfafitsein von Gott im Handeln äußert; dies aber bedeutet: das Nahen der Gottesherrschaft erkannt haben und sich darauf rüsten. „Einfältiges, rückhaltloses, von allen Nebenabsichten freies Beten bedingt nicht allein, sondern bedeutet auch zugleich Anteil am Reiche Gottes“ (S. 60 f.). Der Beter steht schon im neuen Aion und zugleich noch in der Welt; daher die Konzentration auf das Ende und den Anbruch der Ewigkeit. Die Gewißheit der Erhörung gibt Sicherheit über den Zugang zu Gott. — S. 72—101 *Exkurs über die ursprüngliche Form des Vaterunsers*. Wahrscheinlich fuhr der älteste Lukas-Text nach der Anrede im VU mit der Bitte um den Hl. Geist fort; dann kam die 2. und 4. Mt.-bitte usf. Hinter Mt. und Lk. stehen als wahrscheinlich älteste Bestandteile des VU: Anrede; Bitte um das Kommen des Reiches, um Brot, um Sündenvergebung, um Bewahrung vor Versuchung. Einzelteile: Anrede *abbā* (nicht *ʾabhūnā*, was exklusiv wäre). Die Bitte um das Kommen des Reiches ist bei Mt. erweitert durch die eschatolog. Größe der Heiligung des Namens. Ebenso ist die 3. Bitte eschatologisch, übereinstimmend mit dem Gethsemanigebet Jesu (durch den Tod zum Reiche). Die

Bitte um den Geist kann in den frühesten Stadien der Zweigüberlieferung (ursp. Lk.) ebensogut an die Stelle der Bitte um die Parusie-als neben sie getreten sein; denn der Geist ist eine eschatolog. Größe. Die 7. Bitte bedeutet: Erlöse uns aus dieser Welt, da das Böse noch Macht hat. Auch die 4. bis 6. Bitte werden durch den Anfang eschatologisch. Zur 6. Bitte gehört Mk. 14,38 Parr.; vgl. Lk. 24,36. Zur 5. Bitte ist das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Lk. 18,9—14 zu vergleichen: Sündenbewußtsein; die Verschuldungen erscheinen im Hinblick auf das drohende Gericht bes. schwer. Weitere Gebete gehören in die nächste Nähe des VU, das „mit vollem Rechte als das Gebet der Gebete gelten“ darf (S. 116). Dazu treten dann Zeugnisse über das Gebet der Urgemeinde ohne Berufung auf Jesus. Gebet begleitet das ganze Tun der Urgemeinde; es ist öfters ekstatisch. Ein größeres Gebet wird Apg. 4,24—30 mitgeteilt: Dank und Bitte um *παρρησία*. Die 3 Gebetsstücke der luk. Vorgeschichte sind Zeugnisse für die Frömmigkeit der Gemeinde. — Über dem gesamten Beten der Urgemeinde steht als bestimmende Tatsache das Bewußtsein, daß die *ἐσχάτα* angebrochen sind.

Kp. II *Paulus* betet beständig, fordert dazu auf, u. zw. im Hinblick auf die Heilszukunft (daher *ρηγορεῖν*); vgl. Phil. 4,6 mit 4,5 *ὁ κύριος ἐγγύς*. Reflexion über das Gebet Röm. 8,15; Gal. 4,6: es geht hervor aus dem *πνεῦμα υἰοθεσίας*; daher „Abba, Vater“ als Gebetsanrede in griech. Gemeinden gebräuchlich. Abba ist aus der Urgemeinde übernommenes Kult-Fremdwort. *πν. τῆς υἰοθ.* Röm. 8,15 = *πν. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* Gal. 4,6 = *πν. Χριστοῦ* = *πν. θεοῦ* = *πν.* (Röm. 8,16). Dieses Pneuma ist *ἀρραβὼν* oder auch *ἀπαρχή* inbezug auf den kommenden Aion, ist ein Teil des neuen Aions, der in den alten hineinragt. Das Gebet „Abba Vater“ ist „eine eschatologische Größe mit ihrer doppelten Wirklichkeit: Zukunft erst und doch schon Gegenwart“ (S. 151). Die Glossolalie gehört zum Gebet, ebenso das ekstatische Erlebnis II Kor. 12,2 ff. Singen aus dem Pneuma Kol. 3,16 = Eph. 5,19, wo *ᾄδοντες τῷ κυρίῳ* (θεῷ Kol.), also Beten zu Christus! vgl. I Kor. 1,2, ferner wohl auch II Kor. 12,8. Beim Gebet zu Christus werden die Worte *δεῖσθαι* und *προσεύχεσθαι* vermieden, auch *προσκυνεῖν* und *κάμπτειν τὰ γόνατα* nur auf Gott bezogen. Bei Christus stehen *παρακαλεῖν* und *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα*. Beim Gebet zu Gott und Christus handelt es sich um ein Ineinander. Paulus dankt Gott *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. II Kor. 1,20 *δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν* erinnert an das Amen im Gemeindegottesdienst und deutet wohl auf die Nennung des Namens Christi vor dem Amen. Dazu ist die Formel *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Χριστοῦ* in Beziehung zu setzen; *ἐπ.* muß wörtlich im Sinn „nennen“ verstanden werden; es wird gebetet mit Berufung auf den Namen Jesu oder unter Nennen seines Namens. Der neue Zugang zu Gott geht durch Christus. *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα* sind die Christen; jenes ist also etwas Wesenhaftes. (S. 161 ist die Übersetzung von Phil. 2,10 f. zu verbessern: *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* heißt nicht: „Gott dem Vater zu Ehren“, sondern: „in der Glorie Gottes des Vaters“, in die der Erhöhte eingegangen ist!) Auch inhaltlich ist das Beten Pauli eine endzeitliche Größe oder spiegelt doch die hereingebrochene Endzeit wider. Seit Christus erschienen ist und verkündet hat, daß Gott seinen Heilsplan bald zu seinem Ziele führen werde, ist das ganze Leben ewigkeitsbezogen. Vf. zeigt das im einzelnen am Gebete Pauli. I Kor. 16,22 *maranatha* hat, ob Bekenntnis oder Gebetswunsch, jedenfalls Beziehung zur Parusie. Ebenso das Fürbittgebet; auch das Dankgebet; denn das Pneuma der Gemeinde ist ein Stück Wirklichkeit der neuen Welt. Ein Vergleich mit den Mysterienreligionen zeigt: Der Mysterie hat ein Gefühls Erlebnis der andern Welt, die mit der seinigen parallel läuft und sich zuweilen mit ihr berührt; der Christ aber weiß, daß der andere Aion seine Lebenslinie einmal schneiden wird; sein Leben ist zur Gottesgegenwart gemacht dadurch, daß es zum Schnitt mit der Gotteslinie bestimmt ist.

Kp. III *Das johanneische Schrifttum*. Auch der joh. Christus betet. Der Unterschied von dem synopt. Christus wird bes. deutlich an der Beziehung zur Eschatologie.

Verschiedene Daten der Endgeschichte sind in die Gegenwart rückprojiziert. Der joh. Christus ist Paraklet der Seinen bei Gott; als solcher spricht er Kp. 17 das hohepriesterliche Gebet, das eschatologisch ausklingt. Ein Vergleich mit dem Poimandresgebet macht den Unterschied deutlich: Hier Befreiung von der *äpyota*, Gnosis, bei Joh. Befreiung vom Bösen, Wille zu den Geboten. Das Gebet geschieht immer „im Namen Jesu“. Joh. 16, 26 Ausblick in letzte Tage, wo der Mensch ohne Mittlerschaft zum Vater spricht. Das Offenbarwerden steht noch aus.

Kp. IV *Das Christentum der werdenden Kirche*. Bei Petr. Anrufung des Vaters als richtender Gott und Bezeichnung des Erdenlebens als Pilgerschaft eschatologisch. II Petr. spricht von der *ἡμέρα αἰῶνος*, dem Tag der Parusie, mit dem der neue Aion beginnt. Die Apokalypse ist ganz Eschatologie; das Gebet „Amen, komm, Herr Jesus“ ist eine Übers. von *maranatha*. Der Rückblick faßt die Ergebnisse in dem tiefen Gedanken zusammen, daß das Gebet selbst „eine Verbindungslinie des neuen Aions zum alten, ein Stück Himmelreich auf Erden“ ist. [210]

Lyder Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum* (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-filos. Klasse 1932 No. I. Oslo 1932). Das mit großer Sachkenntnis und sicherem Urteil geschriebene Buch belehrt uns zunächst in der Einleitung *Segen und Fluch im AT und im Spätjudentum*, daß der Segen nach primitiv-israel. Anschauung die Lebenskraft der Seele ist, die in der Gemeinschaft und letztlich in Gott ruht. Die Übertragung des S. ist hl. Handlung. Allmählich wird er an religiös-sittl. Voraussetzungen geknüpft, bleibt aber immer Gabe. Die Fülle des S. ist eschatologisch. Übertragung geschieht durch Ausstrahlung, Handauflegung, Übergabe eines Geschenkes, Segenswort (Gruß), Seligpreisung. Es gibt einen S. des Stammvaters, Königs, Propheten, Priesters. Auch der Kleine kann den Großen segnen, aber nicht der Böse. S.-wort wird zum Gebet. S.-besitz wird durch den Kult vermehrt und neugeschaffen; Vermittler des S. bes. der Kultleiter, der mit S.-wort die Kulthandlung abschließt. Gott wird durch den Kult von der Gemeinde „gesegnet“ d. h. ursprünglich in seiner Kraft gesteigert, was früh zum Lobpreis umgebogen wird. Der S. bleibt immer krafterfülltes Wort. Hohepriesterl. S.: Sir. 50, 20 f. Inhalt des S.: Fruchtbarkeit, Sieg, Herrschaft; Heil, Friede, Gottesgemeinschaft. Der Fluch ist primitiv eine zerstörende Macht, gehört zur Sünde, kann ein ganzes Volk treffen, wird im Bunde mit der Gottheit oder von dieser selbst verhängt, ist gerechte Strafe. Übertragung ähnlich wie beim S. durch Blick, Wort. Schutz dagegen ist Gegenfluch oder S., bei der Gesellschaft Kult oder Bann (der selbst kult. Handlung ist). Fl. des Bösen und des Gerechten. Der von Gott verhängte Fl. wird in seinem Namen verkündet. Der Gerechte soll nicht fluchen, dafür Rachegebet. Im Kult Fl. vom Altar aus. Äußerstes Mittel gegen böse Elemente in der Gemeinde ist der Bann. Drohung und Weheruf sind mildere Formen des Fl. Sonderarten: Verfluchung der Gottheit (Lästerung) und Selbstverfluchung (Eid). Die beiden Hauptteile handeln über S. und Fl. im Urchristentum, u. zw. I. über S. Gottes und Christi, menschl. S., Gruß und S.-Wort, Seligpreisung, Gott und Christus als Gegenstand des S., S. im urchristl. Kult. Alles ist für die Liturgieforschung wichtig. Wir können hier aber nur auf die kult. Fragen etwas eingehen. Der Gedanke an den S. Gottes kam dem Urchr. zunächst durch die Lesung des AT. Auch die Deutung des S. auf das Pneuma und der Gedanke an Christus als Träger des S. fand Anhalt im Kult. Vor allem wurde das Abendmahl als Quelle des S. erlebt. Das Gebet mit Lobpreis begonnen und beendet; Doxologie am Schluß, z. B. Lk. 2, 14, beim Vaterunser, Eph. 3, 20 f. usw. Der Anfang hat verschiedene Formen. In den Lobpreis Gottes wird Christus einbezogen; dieser schließlich auch direkt gepriesen. Gegenseitiges S. zu Beginn des Gottesdienstes, am Schluß Doxologie. Der S. des Kultleiters ist krafterfüllt. Mit dem Gruß hl. Kuß vereinigt als dessen sinnfällige Darstellung. Auch im II. Teil, der aber hervorhebt, daß der Fl. im NT wegen des Vorwiegens der Gnade zurücktritt, wird der relig. und kult. Fl. eigens behandelt. Das Abschütteln des Staubes von den

Füßen ist das Gegenstück zum Friedensgruß. Bann (Mt. 18, 15—17). Binden und Lösen Mt. 16, 19 bedeutet: den Bann verhängen und aufheben; vgl. Joh. 20, 23. Der relig. und kult. Fl. kommt in der Apg. und den Apostelbriefen vor, bes. I Kor. 5, 3 f.; auch Apok. 22, 18 f. — Die *Schlußbemerkungen* geben eine Übersicht über den Inhalt, der hier nur kurz ausgewertet werden konnte. Von Einzelheiten mache ich noch aufmerksam auf den in der Messe verwandten S. über Jesus als *ἐλλογούμενος* Mt. 21, 9; Mk. 11, 9 f.; Lk. 19, 38; Joh. 12, 13, nach Ps. 117, 25 f. Es spricht manches dafür, daß *ὁ ἐρχόμενος* absolut zu nehmen ist und *ἐὺλ. ἐν ὀνόματι κ.* zusammengehört. Für den Evangelisten aber und die christl. Gemeinde ist wohl *ὁ ἐ.* mit *ἐν ὁ. κ.* zu verbinden; vgl. Mk. 13, 6; Mt. 24, 5; Lk. 21, 8; Joh. 5, 43 (S. 53 ff.). [211]

R. Otto, Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie (München 1932). Die ursprünglich als Ergänzung der Schrift „*Das Heilige*“ entstandenen und hier erweiterten Aufsätze zeigen zunächst, daß die Sünde nicht bloß als sittliche Normwidrigkeit, sondern in erster Linie religiös aufzufassen ist. Der Gegensatz von Geist und Fleisch offenbart sich in vierfacher Steigerung als der von 1. Naturtrieb und Vernunft, 2. Begehren der Ichsucht und Liebesgesinnung, 3. Neigung (auch edelste) und Gebot im Dienste der Ehre Gottes, 4. Gesetzlichkeit und Glaube (als Geschenk Gottes). Hier kommt das rein Religiöse wieder zur Herrschaft. Sünde ist Gott nicht haben (wollen). Aus dem Glauben = Pneuma geht die Sittlichkeit hervor. Die Eigenheit der Ottoschen Theologie wird in III offenbar, wo O. den „Geist“ kennzeichnet als „das erweckte Vermögen, einzugehen auf das Ergriffenwerden vom Überweltlichen“, und Luther tadelt, daß er noch von „Eingießung“ und „Passivität“ spreche statt von Erregung, Anzündung u. dgl. „Nicht übermenschliche Kräfte werden als habitus eingegossen, sondern echt menschliche Gefühle werden durch ein persönliches Erleben ausgelöst und werden zu Impulsen neuen Wollens. Nicht die Natur des Menschen wird geändert durch Überschattung des Geistes, sondern sein Empfinden gegenüber Gott durch den Trost des Evangeliums“ (S. 35). Luther mag damit richtig charakterisiert sein, ob aber auch das Urchristentum? Dies war doch überzeugt, daß das Pneuma eine göttliche Kraft sei, die aber nun nicht äußerlich eingegossen werde, sondern das Innerste des Menschen erfülle und umwandle. Ähnliches ist zu sagen, wenn O. S. 47 vom Glauben nach Luther sagt, daß dieser „als einen klaren *erkennbaren* Vorgang des menschlichen Innern beschrieben hat, was man bislang als „*donatio spiritus*“ nur als übervernünftiges Mirakel zu denken gewohnt war“. Ich möchte annehmen, daß Luther wenigstens seinem Willen nach der urchristlichen Anschauung näher stand als O. Sehr anregend ist VI über die prophetische Gotteserfahrung, in deren Hintergrund der Gegensatz von ruach-basar, Pneuma-Sarx steht; bei Isaias tritt zu el und ruach der „Heilige Israels“, der lebendige, eifernde Gott, der Gott des Zornes und der Gnade, der damit auf den ntl. Gott der brennenden Liebe vorbereitet; es ist der in Dienst nehmende, Heiligkeit fordernde Gott, der Gott des Bundes, des Heiles, der Gnade, worin das Reich Gottes besteht. Moderne Auflösung des altchristl. Realismus zeigt wieder VII, wo das Auferstehungserlebnis als „pneumatische Erfahrung“ geschildert wird, womit der Rationalismus, aber auch der „naive Supranaturalismus“ der Evangelien abgelehnt wird; die „körperlichen Vorstellungen“ der Apostel gehören zu den „zeitbedingten, phantasiemäßigen Einkleidungen“. Es gibt also keine Auferstehung des Fleisches! — Für uns ist bes. wichtig IX *Sakrament als Ereignis des Heiligen*. Vom jüd. Qiddusch ausgehend, zeigt O., daß die rituelle Anamnese kein bloßes Sicherinnern ist, sondern „sakral-numinoses Gedenken“. „Eine Sache ‚feiern‘, sie kultisch ‚begehen‘, heißt nicht bloß: erinnernd auf sie zurückblicken, sondern heißt, sie gegenwärtig haben, zugleich aber so, daß nicht *wir* uns etwas vergegenwärtigen, sondern so, daß das Objekt der Feier durch sich selbst uns *gegenwärtig wird*. Kultisches Feiern hat immer einen ‚mystischen‘ Zug in sich: es bedeutet eigentlich die Aufhebung des Abstandes und des Unterschiedes der Zeit. Vergangenheit oder Zukunft wird

Gegenwart, wird Ereignis . . .“ Das ist genau dasselbe, was wir im Jb. immer vom Wesen des Kultes gesagt haben, wenn wir auch einen größeren Unterschied zwischen dem jüd. Gedächtniskult und dem christlichen Mysterienkult gemacht haben, als es O. tut; vgl. auch mein *Christl. Kultmysterium* (oben Nr. 3) S. 59 ff. — Christus stiftete den jüd. Mahlritus um zu dem neuen sakralen Mahle seiner Gemeinde. Was O. im folg. von dem Charakter dieses neuen Ritus sagt, ist z. T. anregend, z. T. aber auch Widerspruch erregend. So hebt er treffend den eschatolog. Zug hervor und findet diesen auch in dem Kelchworte der *Didache*, da nach dem Traktat Pesachim David am Himmeltische den Wein spenden wird; den dereinstigen Davidwein hat Christus „kundgetan“, ihn aber auch schon jetzt gespendet. Den Namen „Brotbrechen“ findet O. wunderlich und unbegreiflich und glaubt, daß die junge Christengemeinde ihn erfunden habe, weil das Brechen des Brotes etwas ganz Besonderes auf sich gehabt habe: Der Herr habe nämlich seinen Tod in Form der Steinigung vermutet und daher das Brotbrechen zum Symbole seines Todes gemacht, weil „das Nehmen, das Brechen, ja das Krachen und Zerstückerlwerden des Brotes stärkste Analogie“ zur Steinigung habe. Es sei uns erlaubt, eher diese Erklärung „wunderlich“ zu finden. Denn abgesehen davon, daß der Herr nach dem evangelischen Zeugnisse seine Kreuzigung durch die Heiden voraussah, ist das Zerbrehen eines Brotes gewiß ein sehr ungeeignetes Sinnbild einer Steinigung, bei der doch nichts zerstückelt wird. Erst sehr spät hat orientalische Liturgie in dem Brotbrechen überhaupt eine Darstellung des Todes gesehen. Die einfache Symbolsprache des Brotbrechens deutete vielmehr von Anfang an auf die Teilnahme der Vielen an dem einen Leibe Christi, wie Paulus es klar sagt I Kor. 10, 16: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Christus? Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen; denn wir alle haben teil an dem einen Brote.“ Da der Herr den jüd. Ritus des Brotbrechens, der einen Teil des Mahlritus ausmachte, für die Eucharistie benutzt hatte, lag es doch sehr nahe, der Wiederholung des Herrenritus den Namen „Brotbrechen“ zu geben. Es stimmt daher nicht, wenn O. S. 113 schreibt: „Christus meint nicht: wie dieses Brot, so bin auch ich oder mein Leib Speise für euch, sondern er meint: wie dieses Brot hier gebrochen wird, so wird mein Leib gebrochen werden.“ Ein verständliches Bild des Todes liegt aber in der Trennung von Leib und Blut, die unter den Gestalten von Brot und Wein erscheinen, weil der Herr durch seinen Tod das Leben der Welt geworden ist; die dabei gesprochenen Worte verstärken den Hinweis auf den Tod. Ohne eine Wesensverwandlung der Elemente wäre allerdings ein bloßes Bild vorhanden; erst durch diese erhalten die Worte Jesu „Das ist mein Leib usw.“ ihren vollen Sinn und wird der ganze Ritus zu einem wahren Kultsymbol im Sinne mystischer Gegenwart, wie sie ja O. selbst für den echten Kult fordert. Darnach ist zu beurteilen, was O. S. 122 seinem Aufsatz beifügt, indem er auf meine in RGG II gegebene Definition der Messe hinweist und diese so auslegt, als ob es sich nach mir „nicht um eine Transsubstantiation (sic) einer fysischen Substanz in eine hyperfysische Substanz, sondern um die Transsubstantiation eines Geschehens (nämlich des Brechens des Brotes) in ein anderes Geschehen (nämlich in das Geschehen des Erlösungswerkes)“ handelte. Tatsächlich besagt die traditionelle Mysterienlehre (s. Jb. 6 S. 113 ff.), daß aufgrund der Wesensverwandlung das Erlösungswerk Christi Gegenwart wird; vgl. etwa den Aufsatz Jb. 10 Nr. 72 und oben Nr. 49. Trotzdem möchte man mit O. der Hoffnung Raum geben, daß das Wiederaufleben der alten Mysterienlehre, wonach das Opfer Christi nicht neu geleistet, auch nicht wiederholt und erneuert, sondern *in sacramento* hingestellt wird, dazu beitragen wird, daß „die getrennten Konfessionen wieder zusammenfinden können in einem Stücke ihrer Lehre und Praxis, die sie jetzt in so schmerzlicher Weise trennt“. Man möchte dann allerdings auch wünschen, daß O. nicht die „Wiederholung“ des Opfers Christi als kathol. Lehre, die kultische Gegenwartsetzung aber als die Luthers hinstelle; beides ist nicht richtig; zu Luther vgl.

etwa seinen Jb. 3 Nr. 285a angeführten Ausspruch und Jb. 9 Nr. 451. — XIII *Sakramentales Schweigen* sieht darin „sakramentale Höhepunkte der Kulthandlung“; jedoch wäre dazu zu bemerken, daß z. B. das äußere Schweigen während des Meßkanons innerlich vom Logos der Eucharistie erfüllt ist, während der Entwurf O.s bloßes Schweigen vorsieht; s. XIV *Zur kultischen Gestaltung*. [212]

E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen Bd. II. Salzburg [1933]). Das Büchlein will sich dem Mysterium der Kirche nähern durch die Exegese von Röm. 9—11, wo Paulus das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia und die Auserwählung der „Kirche aus Juden und Heiden“ behandelt. In tiefgehenden, von patristischem Gedankengut gespeisten Ausführungen zeigt Vf. im Anschluß an Paulus die Idee des pneumatischen Israel, das nicht nach natürlichen Gesetzen, sondern aus dem Pneuma berufen wird. „Die heilige Taufe sagt uns, daß wir nur durch den Heiligen Geist, nur durch das Pneuma zu Kindern der Verheißung werden. Der Apostel geht von den Juden zu den Heiden. Er nimmt das Bewußtsein, zu einem Volke, zu dem Volke Israel zu gehören, mit. Aber dieses Volk, zu dem er gehört, geht nun nicht mehr aus dem einen Mutterschoß der Sarah, sondern aus dem einen Mutterschoß des Taufbeckens hervor. Alle die Begriffe der Ehe, der Zeugung und der Kindschaft, die im Judentum eine so große Rolle spielen und dort von einer göttlichen Verheißung begleitet erscheinen — alle diese Begriffe, sage ich, gehen in die Kirche über und bekommen jetzt ihren eigentümlichen, neuen, transparenten und pneumatischen Sinn. Da wird aus der jüdischen Ehe das in der Taufe gefeierte Mysterium der Ehe Christi mit der Kirche, da wird aus der jüdischen Zeugung die pneumatische Zeugung aus dem Taufwasser, wie sie vielleicht am stärksten im Ritual der Weihe des Taufwassers zum Ausdruck gelangt, da wandelt sich der Begriff der Abrahamskindschaft in den Begriff der Gotteskindschaft . . .“ (S. 21 f.). Vf. weist dazu u. a. auf Aponius (5 Jh.), in *Cant. cant. expl. hin: baptis-matis . . . ubi gloriosa copula Christi, filii Dei, et ecclesiae celebratur*. So herrscht in der Ekklesia die pneumatische Geburt. Damit ist auch gegeben, daß die Erwählung zur Kirche eschatologisch und nicht weltzeitlich verstanden werden muß; denn in der Weltzeit ist nur Israel erwählt. Die Zeit der Kirche aber ist die eschatologische Zeit, die auf das Ende ausgerichtet ist. [213]

H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus* (Ntl. Abh. hg. v. Meinertz XVI 1. Münster i. W. 1933). Die *Einleitung* gibt eine Übersicht über die Geschichte des Problems. Der I. Hauptteil behandelt die Auferstehung der Christen, u. zw. die Tatsache der A. und den Sprachgebrauch des Apostels. Die A. ist bei Paulus begründet 1. mit der mystischen Union zwischen Christus und den Gläubigen und 2. mit dem Geistbesitz der Christen. Wenn M. S. 20 schreibt: „Neben der mystischen Union steht als Grund für die künftige A. des Leibes der Besitz des Pneuma“, so wäre wohl besser aus diesem Nebeneinander ein Ineinander geworden. Vf. stellt dann diese Begründung in den Zusammenhang mit der paulin. Theologie. Zu betonen ist dabei vor allem die Idee des Corpus Christi, das Sein „in Christus“, das durch die Taufe nicht magisch, sondern sakramental gegeben wird. Zur Abweisung etwaiger magischer Auffassung stellt M. neben das sakramental-mystische Sterben das ethische. Auch hier wäre es wohl richtiger gewesen, von einem Ineinander zu sprechen. Mitbetätigung der Glieder Christi führt zur A. Ebenso garantiert das Pneuma die A. II. die A. der Nichtchristen läßt sich nicht direkt beweisen. I Kor. 15, 20 zeigt nur, daß die mit Christus durch das Pneuma Verbundenen mit ihm auferstehen. Die Parallele Adam-Christus I Kor. 15, 21 f. liegt darin, daß auf beiden Seiten ein Mensch Prinzip ist. πάντες hat im 1. Teil des Vs. 22 absolute, im 2. relative Universalität; vgl. dazu Röm. 5, 17. ζωοποιεῖν wird erklärt ebd. 45—49: Die zum übernatürlichen Leben erweckten Christen sind dem pneumatischen Christus gleich, da sie seit der Taufe sein „Bild“ tragen, das bei der A. auch äußerlich in Erscheinung treten wird. Indirekte Zeugnisse

beweisen eine allgemeine A., u. zw. I Kor. 16, 20 die Überwindung des Todes; ebenso zeigt die Allgemeinheit des Gerichtes die Allgemeinheit der A. Die Stellung der nichtpaulin. Schriften des NT, der jüngeren Schriften des AT und des spätjüd. Schrifttums werden im III. Teil im einzelnen dargelegt. — Noch einige kleine Bemerkungen: S. 13 wäre Ephes. 5, 14 besser zu übersetzen: „und es wird dir aufleuchten Christus“. S. 14 ist der Gedanke Ephes. 2, 6, daß Gott uns in Christus „mit-auferweckt und mitversetzt hat in den Himmel“, als eine „kühne Hyperbel“ bezeichnet, während er doch von Paulus ganz wörtlich genommen wird. S. 16 unten wäre die Übersetzung von Röm. 6 im einzelnen genauer zu machen. S. 25 Zeile 4 von oben ist der Satz etwas durcheinander geraten. Im Nachtrag verweist Vf. auf A. Wikenhauser, *Das Problem des 1000jährigen Reiches in der Joh.-Apokalypse* (Röm. Qu.-Schr. 40 [1932] 13—25), der m. E. mit Recht daran festhält, daß zu unterscheiden ist zwischen der A. der Christen im Augenblick der Parusie und der der Nichtchristen nach Vernichtung der gottfeindlichen Mächte durch den Messias, während Vf. in der ersten A. nur eine solche der Seele sieht. [214]

G. Staffebach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus* (Freiburger theol. Stud. hg. von Allgeier u. Krebs Heft 34. Freiburg i. Br. 1932). Die mit guter Kenntnis der neueren kath. und protest. Forschung geschriebene Schrift zeigt, daß Pl. das Naturgesetz und das mosaische Gesetz als Prinzip der Moral kannte, daß für ihn aber diese als der Sünde gegenüber machtlos ersetzt sind durch ein neues Prinzip, die Vereinigung mit Christus aufgrund von dessen Tod und Auferstehung, an deren Kraft man durch Glauben und Taufe teilnimmt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben wird nur gegeben, insofern die Taufe seine Komponente bildet. Glaube ist nicht nur Vertrauen auf Gott, sondern Vereinigung mit Christus in der Taufe. Aus dem Heilserlebnis d. h. aus dem Miterleben von Tod und Auferstehung Christi ergibt sich das einheitliche Moralprinzip. Die neue Ordnung ist Auswirkung der verherrlichten Persönlichkeit des Herrn; durch Christusgemeinschaft Geistgemeinschaft. Anstatt von Indikativen und Imperativen möchte Vf. lieber von der statischen und dynamischen Ordnung in der Christusgemeinschaft reden. Wie die Taufe so vereinigt die Eucharistie mit Christus. Die Moral des Pl. ist identisch mit der Jesu, aber im Einklang mit dem Fortschritt der Erlösung, wie er in Christi Tod und Auferstehung stattfand. — Das Buch bietet eine treffliche Begründung der Mysterienfrömmigkeit, die von der Christusvereinigung in den Mysterien ausgeht und nicht von der Tätigkeit des einzelnen. [215]

Joh. Horst, *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (Ntl. Forsch. hg. von O. Schmitz. 3. Reihe: Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristl. Frömmigkeit. 2. Heft. Gütersloh 1932). Die sehr gediegene Arbeit verdankt ihr Entstehen zunächst dem auch in der evang. Kirche neuerwachten Streben, der Anbetung mehr Raum im Gottesdienste zu schaffen. Es erhebt sich die Frage: Was versteht das NT unter Anbetung? Gemäß der Forderung des verdienten Herausgebers der Sammlung, O. Schmitz, „eine systematische Untersuchung über das Wesen der urchristlichen Grundbegriffe“ anzustellen, „die sie ganz hineinstellt in den sprachgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in den sie gehören, und zugleich ihr unablässiges Besondere voll zur Geltung kommen läßt“ (S. 3), unternimmt Vf. diese Aufgabe für den Begriff προσκυνεῖν, der, obwohl er nicht zu den Grundbegriffen gehört, Joh. 4 zu solcher Bedeutung hinstrebt.

Der I. Teil *Sprachgeschichtliches* hält die etymolog. Ableitung von der Wurzel *κνσ* (Lautgebärde des Küssens) für die wahrscheinlichste und sieht in der Proskynese, die zunächst in der vorhomerischgriech. Volksreligion erscheint, den Verehrungskuß auf die Erde oder das Idol, woraus dann die allgemeine Bedeutung „huldigend verehren“ hervorgeht. In der hellenist. Zeit wurde sie durch den Herrscherkult und die oriental. Religionen auch den Griechen, die bis dahin die Pr. vor Menschen ver-

abscheuten, geläufiger. Auf hellenist. Boden wurde das atl. *hischtachawah* durch $\pi\alpha$. wiedergegeben. In Palästina und Ägypten war die Pr. auch vor Menschen üblich. Die LXX übernahmen ein in dem Koinegriechisch Ägyptens gebräuchliches Wort für den Vorgang. — In der klass. Sprache steht $\pi\alpha$. mit dem Akkus., im NT meist mit dem Dativ.

Unter II *Religionsgeschichtliches* werden zunächst die Formen und Gesten der Pr. besprochen. Die Pr. ist eine komplexe Handlung, von der bald die Körperhaltung (Knien, Sich zu Füßen werfen, Sich bücken), bald der Kuß mehr hervorgehoben wird; letzterer ist nicht unbedingt notwendig. Oft genügte der Handkuß (nicht immer mit Kußhandwerfen verbunden!) als Pr. Der Kuß gab der Pr. das Verehrungsvolle und Innige, drückt den Willen zu intimerer Verbindung mit der Gottheit aus. Israel: *Hischtachawah* bedeutet Beugung des Körpers, bis zum Sich-zur-Erde-werfen. In Ägypten ist dies mit Erd- oder Fußkuß verbunden, ebenso in Babylon, Assyrien, Persien, im Spätgriechentum. Im AT kein Kuß. Nach dem Aristeebrief macht Kg. Ptolemaios Pr. vor der Thora, wohl durch Küssen (vgl. Küssen des Evangelienbuches). Man machte die Pr. vor dem Hohenpriester, den Rabbinen. Solche Huldigung auch vor Jesus, mit Kuß der Füße Luk. 7, 38. — Der archäolog. Befund zeigt, daß man sich beim Knien auf die Hacken herunterließ. Die Prostration wurde von den Griechen als unschön nicht dargestellt, eher der Stehend-Betende, wobei eine Hand oder beide Hände emporgestreckt sind. Wenn Vf. hier den Berliner betenden Knaben „mit beiden flehend emporgehobenen Händen“ erwähnt und dazu bemerkt, daß es sich hier um die Gebärde des Bittens, nicht der Anbetung handle, so hat er wohl übersehen, daß die Hände des lysippischen Knaben falsch ergänzt sind. — Einige Phasen der Pr. sind auf der sog. Perservase dargestellt. Im Mithraeum zu Sa Maria di Capua Vetere sieht man einmal einen Knienden, das andere Mal einen mit nach vorn ausgestreckten Händen auf dem Boden Liegenden. Oriental. Pr. auf oriental. Denkmälern. — Anlaß zur Pr. geben Ereignisse, die den Menschen ergreifen: Sonnenaufgang, der Gedanke an Gott als Schöpfer, ferner der Dank für Speise usw. Besondere Wohltaten Gottes wie Orakel, Epiphanien führen zur Pr. Bei den Beweggründen zur Pr., die vom Menschen selbst ausgehen, wirkt die Tradition stark mit, ferner das Ritual, die Schau der Götterbilder usw. Der Ort des Götterbildes gewinnt für die Anbetung unablösbaren Wert; am „Gnadenort“ bringt man das fürbittende $\pi\rho\sigma\kappa\acute{\iota}\nu\eta\mu\alpha$ dar und gräbt es in Stein ein. Bei den Juden Konzentrierung auf den Tempel zu Jerusalem. Gegenstand der Anbetung ist $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, ursprünglich nicht im Sinne pantheistischer Auflösung, sondern der Summierung von allen möglichen Gottheiten und göttlichen Kräften, wie es zum Wesen des Polytheismus gehört. Zu einer Gesamtanbetung alles wirklich Anbetungswürdigen kann es daher nicht kommen, weil ja ein Gott vergessen werden könnte; daher die Widmung $\acute{\alpha}\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\iota\varsigma$. Man sucht nach speziellen Göttern, die dadurch vermenschlicht werden. Angebetet werden auch Halbgötter, Heroen, Dämonen, Gegenstände, in denen eine Gottheit wohnt, ferner Menschen: Herrscherkult, ursprünglich von den Griechen abgelehnt, dann sich durchsetzend; um so mehr wurde daneben die *Μοῖρα* verehrt, bei der aber wegen des Fehlens eines konkreten Gegenstandes die Anbetung nicht durchbricht. Dem gespaltenen Gegenstand der A. des Heidentums stellt das Judentum die Offenbarung des allein anzubetenden Einen Gottes gegenüber. Im Spätjudentum nach dem *Kerygma Petri* A. der Engel. Pr. vor Menschen, in denen Gott sich offenbart. Philon kritisiert die heidn. Pr., läßt aber selbst eine Pr. der Schrift zu. Die Stellung des Estherbuches zur Pr. ist aus hellenist. Einfluß zu erklären; vgl. dazu jetzt H. B é v e n o t im Jb. 11 S. 132—9. Die Empfindung des Anbeters vor dem Gegenstand der Anbetung findet ihren Ausdruck in einer bestimmten Haltung, wobei die Verbeugung die eigene Kleinheit, der Kuß das Streben nach Berührung darstellt. Dazu treten noch weitere Handlungen: Opfer, auch Weihrauch, Kränze, Errichtung von Tempeln, Altären usw.,

ferner das Wort: Anrede (Anrufen) mit Ehrenprädikaten, bes. *κύριος* und *μέγιστος*; zuerst einfach, dann formelhaft und lang. Der verschiedene Inhalt der Gebete beeinflusst den Charakter der Anbetung und der Pr., die ihnen vorangeht. Das Dankgebet ist in der hellen. Religion seltener, mehr Bitt- und Bußgebet. In Israel ist das Dankgebet reich entwickelt; jedes Gebet beginnt schließlich mit einer Doxologie; diese Sitte bei Jesus, Paulus, in der Liturgie der Kirche. Der Inhalt der Pr. wird durch Wort und Musik ausgesprochen, das dahinter stehende Gefühl ist Furcht und Freude ob der Nähe Gottes. Schweigepausen im Kult haben nicht die Bedeutung einer besondern Art der A., sind nur Erwartungsmoment; die A. selbst ist aktiv, tritt aus dem Schweigen heraus. In der Gesinnung des Anbeters überwiegt das Überindividuelle; jedoch ist schon im Heiden- und Judentum die Möglichkeit zu individueller Entfaltung gegeben.

Der III. Teil *Neutestamentliches* gibt zunächst nach den Gesichtspunkten des religionsgesch. Teils eine allgemeine Betrachtung. Die Formen sind wie in der Umwelt (nur Kußhand weggefallen). Der Anlaß ist immer konkret, meist eine bes. eindruckliche Offenbarung der göttl. Macht. Als Ort ist der Tempel durch Christus im Pneuma ersetzt (es ist nicht etwa das menschliche Herz!). Gegenstand ist Gott und Jesus als der Sohn Gottes; Gott wird in Christus angebetet (mißverständlich ist der Satz S. 192: „Jesu Auffassung vom Sohn Gottes kann vielmehr nur in einem rein personalen Gottesverhältnis bestanden haben“). Auf der Linie der Pr. liegt das „Anrufen seines Namens“; denn die Anrede des Königs in der profanen Pr. oder die Anrufung der Gottheit in der sakralen ist ein Bestandteil der Pr. überhaupt. Wenn Vf. weiter bemerkt, bei Paulus und sonst im NT liege keine magisch zauberhafte Anwendung des Namens vor, so ist das richtig, schließt aber nicht die sakramentale Verwendung des Namens bei der Taufe usw. aus; vgl. zur Epiklese Jb. 4 S. 169 ff. Der tatbetonte Ausdruck der A., das Opfer, fällt für den Beter des NT fort. „Nur das geisterfüllte, das *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* gebetete Gebet konnte als maßgeblicher Ausdruck der Anbetung anerkannt werden. Und so wurde im Urchristentum aus der Pr. im eigentlichen und wahren Sinne A.“ (S. 196). Letzte Gestalt für diese ist nach dem Vf. der „Wortausdruck“. „Auf eine beabsichtigte Gestaltung der A. fällt im Urchristentum kein Gewicht... Mit dem aufs stärkste in den Vordergrund tretenden Schwergewicht des wortbetonten Ausdrucks der A. war für die Gestaltung des kultischen Handelns im Urchristentum das treibende Motiv gegeben“ (S. 199). Das gilt nach ebd. Anm. 2 auch von der urchristl. Eucharistie, die nach dem Vf. nicht mit Wetter (s. Jb. 1 Nr. 169 und Jb. 3 Nr. 211) sakramental, was Vf. mit „magisch, mechanisch“ gleichsetzt, aufzufassen ist. Aber mit diesen kurzen Bemerkungen ist diese Frage nicht gelöst! Jb. 4 S. 37 ff. (vgl. Jb. 11 S. 1 ff.) habe ich nachgewiesen, daß nach urchristl. Anschauung gerade die Handlung der Eucharistie die wahre *λογικὴ θυσία* und damit das höchste Gebet ist. Gewiß ist der alte, materielle Opferkult abgeschafft, aber an seiner Stelle steht der neue pneumatische, den man nicht auf sittliches Leben und Gebet (im engeren Sinne) einschränken darf. — Die Anbeter sind nicht mehr vom Priestertum (im alten Sinne) abhängig. Die ganze Kultgemeinde bringt Opfer dar, die aber nicht bloß, wie der Vf. S. 201 meint, im „ethischen und religiösen Lebenswandel“ und der Einigkeit der Gemeinde bestehen. Letztes Ziel ist die Anbetungsgemeinde, deren empirische Wirklichkeit Röm. 15, 6 ff. deutlich wird: *ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* (wahrscheinlich liturg. Formel). Dies letzte Endziel wird in der Pr. und den Anbetungshymnen der Apok. bes. deutlich. Durch das *πνεῦμα* wird man Anbeter als Glied am *σῶμα Χριστοῦ*. Die gemeinsame A. verwirklicht die tiefste Verbundenheit. — Im folg. geht Vf. die einzelnen Schriften des NT durch; dieser Teil, der auch manche liturgiegesch. Beobachtung enthält, gipfelt in einer Auslegung von Joh. 4, 24 *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*, in der mit Recht die moderne

spiritualistische Mißdeutung dieser Stelle abgelehnt wird; von der angeblichen kutfreien A. habe man sich frei zu machen. Veranlaßt wird nach Meinung des Vf. die Rede über die wahre A. durch eine nach Vs. 18 anzunehmende Pr. der Samariterin vor dem Propheten. Die eschatologische Erfüllung des Prophetenwortes von der A. *ἐν πν. κ. ἀλ.* bezieht sich auf die Person des Messias (nicht auf eine neue „geistige“ Pr.). Der Messias wird die rechte Pr. verkünden. Jesus offenbart sich als der Messias. Die A. *ἐν πν. κ. ἀλ.* ist gleich dem paulin. *πν. νίοθεσίας*, das auch *ἐν Χριστῷ* die wahre A. ermöglicht. Durch Gott als *πνεῦμα* ist erst die Beziehung zwischen Gott und Beter möglich infolge des Ergriffenseins vom *πνεῦμα*, das durch die Person Jesu erfolgt. Da Jesus nach Joh. die *ἀλήθεια* ist, so ist das *ἐν πνεύματι* gleichbedeutend mit dem paulin. *ἐν Χριστῷ*. „Was hier mit *ἐν πν.* gemeint ist, ist darum völlig entgegengesetzt einer Auffassung, die hier eine A. reiner Geistigkeit des Menschengestes verstehen will, eine geistvolle Gottesanbetung, die sich frei gemacht hat von den unterwertigen „falschen Zeremonien“, eine A. in der Art des Begriffs der Aufklärung, spiritualisiert zu einem idealistischen Begriff reiner Meditation, oder eine A. romantischer Art reinen schwellenden Gefühls oder die A. der mystischen Ekstase. A. gewinnt hier vielmehr ein ganz konkretes Verhältnis zu Christus, in dem allein eine A. des Vaters möglich ist. Sie wird in der *σωτηρία* den Menschen geschenkt, die Gott sucht (*ζητεῖ*) und die sich dem *πνεῦμα* und der *ἀλήθεια* Christi öffnen und nun keine A. mehr erdenken oder machen, sondern in einem innerlichen Müssen von Gott selbst dazu angetrieben werden...“ (S. 306). Diese Worte, in denen das Buch gipfelt, zeigen die Übereinstimmung seines wesentlichen Ergebnisses mit dem Ideal der liturg. Mysterienfrömmigkeit. — Hingewiesen sei auch noch auf die wertvollen Beobachtungen zu den Hymnen der Apokalypse S. 269—291. — Bespr.: Theol. Litztg. 1933 Sp. 69 f. (H. Seesemann). [216]

Joh. Schneider, Doxa, Eine bedeutungsgeschichtliche Studie (Ntl. Forschungen hg. von O. Schmitz. 3. Reihe. 3. Heft. Gütersloh 1932). Die gediegene Studie behandelt die Bedeutungsentwicklung des für die urchristliche Theologie wie für die Liturgie (man denke an die Doxologien und die dahinter stehenden Gedanken, aber auch an die für das Mysterium grundlegende Lehre vom Kyrios) so wichtigen Wortes *δόξα*. Um diese Stellung des Wortes zu verstehen, muß man auf seine in der klass. Hochliteratur nicht nachgewiesene, aber wohl (nach Deißmanns Vermutung) in der Umgangssprache erhaltene und durch die LXX wieder zu Ehren gekommene konkrete Grundbedeutung zurückkommen. Für die Wurzel *dok* nimmt man am besten den Grundinhalt des Scheinens oder Glänzens eines Lichtkörpers an. Durch Abstraktion wurde aus dem Schein des Lichtkörpers der „Anschein“. *δοκιμάζειν* „ins rechte Licht rücken“ = prüfen. *δοκεῖν* ursprünglich wohl auch = glänzen, scheinen. *δοκεῖ μοι* „was mir einleuchtet“. *δόξα* muß dann ursprünglich auch „Lichtglanz“ bedeutet haben, woher die andern Bedeutungen sich entwickelten: „Meinung“ als das, was einleuchtet; „Ehre“ als gutes Licht, in dem man gesehen wird; „Anschein“ — der äußere Glanz, den eine Sache ausstrahlt; „Wahn“ — trügerischer Glanz und Schein. *δοξάζειν* „mit Glanz antun“, ehren. Lat. *decus* „Zier, Glanz“, *docere* „erleuchten“. Im Literargriech. ist *δ.* = „Meinung“ (vgl. *δόγμα, δόκησις, δοκή*) oder „Ruhm“. Im hellenist. Griechisch der Mysterienliteratur, Zauberpapyri und Astrologie steht neben der abstrakten Bedeutung die konkrete „Lichtglanz“. S. Eitrem, *Zu Philostrats Heroikos* (Symbolae Osloenses fasc. VIII [1929] 49 ff.) zeigt in dem Exkurs über *Die σύστασις und den Lichtzauber in der Magie*, wie bei der Zaubehandlung (*πράξις*) der Nachdruck darauf liegt, der Gottheit zu begegnen und ihr ins Antlitz zu schauen. Die erscheinenden Götter sind Lichterscheinungen. Im Corpus Hermeticum X 7 ist *ψυχῆς δ.* die Verklärung der Seele. *δοξάζειν* = mit Glanz ausrüsten. Pap. Lond. 121 Vs. 501 ff. (Preisendanz, *Pap. Graec. mag.* II 23): *κυρία Ἰσις . . . δόξασόν με, ὡς ἐδόξασα τὸ ὄνομα τοῦ νιού σου Ὡρος. δ. τοῦ φωτός* das Strahlendleuchtende des Lichtes. Die *δ.* wird

wie ein Strahlengewand angelegt: ἐνέδυσεν αὐτοὺς θέλαν δόξαν πνευματικὴν (Comarius bei Berthélot, *Collection des anciens alchimistes grecs* p. 297, 12 ff.). Zu der Vorstellung des Lichtes tritt die der Kraft; δ. wird mit δύναμις koordiniert, ferner mit χάρις, das selbst = Lichtglanz sein kann. — In der LXX dient δ. als Übersetzung von 25 hebr. Wörtern, zumeist von kabōd. Wichtig ist auch, welche griech. Wörter für die hebr. Vorlagen von δ. in der LXX sonst noch gebraucht werden (S. 37—39). Die LXX reduziert die Fülle der atl. Begriffe und vereinheitlicht sie; andererseits ist aber die in einem solchen vereinfachten Begriff liegende Mannigfaltigkeit auseinanderzubreiten. kabōd bedeutet ursprünglich „Gewichtigkeit, Mächtigkeit, Majestät“ und die darin beschlossene „Machtfülle“ und kennzeichnet bes. das Wesen der Gottheit. Es dient aber auch zur Bezeichnung der Machtstellung usw. eines Volkes u. dgl. Schon in ältester Zeit trat es in Beziehung zu Naturerscheinungen und damit zu Licht und Glanz. Es haftet an allem, was mit Gott in Verbindung steht, am Heiligum, am Namen Gottes. Es wird sogar zum Stellvertreter Gottes, zur Kennzeichnung des Selbst der Gottheit. In den prophet. Schriften wird es ethisiert. Immer bleibt das Charakteristische daran das Majestätische, Unnabbare, Numinose. In der LXX bedeutet δ. nur 4mal „Meinung“, öfters „Ehre“ (θρόνος δόξης). Am meisten aber herrscht eine im literar. Griechisch unbekannte, aber mit dem Gebrauch der Mysterien und hellenist. Papyri verwandte Bedeutung: die konkrete von „Lichtglanz“ und dazu die dynamische. Es wird verbunden φῶς oder φέγγος τῆς δ. Die herrliche Erscheinung Gottes ist δ.; sie steigt auch auf Menschen oder Völker herab und wird in der messianischen Zeit die ganze Erde erfüllen. Der dynamische Charakter tritt am deutlichsten in Wortverbindungen hervor, die Macht und Herrschaft bezeichnen. Die δ. gehört bes. zur Sphäre des Königs. — δοξάζειν steht für 14 hebr. Verben: ehren, rühmen, (Gott) preisen (= Gottes Lichtglanz mehren), mit Lichtglanz und Macht antun (zugleich: damit Gott seine Wunder kundtue); es wird koordiniert mit αἰνεῖν, ὑμνεῖν, εὐλογεῖν, ὑψοῦν; es liegt darin auch der dynamische Charakter, vgl. etwa Exod. 15,6 ἡ δεξιὰ σου Κύριε δεδόξασται ἐν ισχυί. — Die Linie der LXX setzt sich bei Aquila, Symmachus, Theodotion, im Aristeasbrief, griech. Henoch, Test. der 12 Patriarchen, Ps. Salomons fort. Philon dagegen steht dem literargriech. Gebrauch näher.

Im griech. Urchristentum führt das NT den volksgriech. Gebrauch von δ. weiter (nie = Meinung!). Bei den Synoptikern ist δ. selten „Ehre“. „Pracht, Glanz“ stets in Verbindung mit βασιλεύς, βασιλεία schließt Macht ein. Lk. 2,32 Jesus als φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ, Lk. 2,9: Die δ. Gottes wird den Engeln offenbar. Lk. 24,26: Jesus geht durch die Auferstehung in die δ. ein (himmlische Sphäre). Bes. wird es im messianisch-eschatologischen Sinne verwandt, δοξάζειν = αἰνεῖν Gott als den Mächtigen anerkennen. — In der Apg. ganz ähnlich. — Bei Paulus ist die δ. θεοῦ oder Χριστοῦ die glanz- und machtvolle Herrlichkeit. Die δ. ist eine himmlische, eschatologische, gegenwärtige Größe. Sie wird den Christen schon jetzt zuteil, weil sie Angehörige des neuen Aions sind, der mit der Auferstehung Christi begonnen hat. In der Christusgemeinschaft ist die Eschatologie (mit deren Gaben) schon jetzt Gegenwart. Von der Christumystik aus ist die δ. der Christen in der Gegenwart zu verstehen; die letzte Vollendung steht noch aus. Eph. 1,17: Gott ist πατὴρ τῆς δ. d. h. der Macht. Die δ. Gottes ist macht- und wunderwirkende Tat; vgl. Röm. 6,4 ἡ ἐρῶν Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς. Die Herrlichkeit Gottes gibt Verherrlichung und dadurch auch sittliche Kraft. Christus ist der κύριος τῆς δ. Die Beziehung zum Licht ergibt sich aus II Kor. 4,4 φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δ. τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, wo φ. auch den Lichtglanz bedeutet. Auf dem Angesichte Christi liegt die δ. Gottes; vor den Christen als Geisteshenken steht der erhöhte Christus in seiner Lichtgestalt; von dem κύριος τῆς δ. geht Licht auf uns über zur Verwandlung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (II Kor. 3,18), schon auf Erden. Auch die apostol.

Weisheitslehre ist $\epsilon\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \eta\mu\omega\upsilon\upsilon$ (I Kor. 2, 7). Die $\delta\epsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ wird bei der Parusie ganz offenbar ($\delta\epsilon$, wahrscheinlich schon im antiken Herrscherkult); also eschatologischer Begriff, zugleich Inbegriff aller Heilsgüter. — Die $\delta\epsilon$ des apostol. Amtes hat zum Inhalt und Ziel die $\delta\epsilon$ des Herrn. $\delta\epsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha$ hängen ursächlich zusammen. Die Doxologien bei Paulus sind jüd. Liturgie nachgebildet, enthalten viel atl. Gut und stehen meist am Abschluß urchristl. Gebetes. Nur II Tim. 4, 18 wird die Formel $\psi\ \eta\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\upsilon\alpha\varsigma\ \tau\omega\upsilon\iota\ \alpha\iota\omega\upsilon\omega\upsilon$ auf Christus bezogen, sonst auf Gott. Hinzu kann treten $\delta\iota\acute{\alpha}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon$ oder $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon$. — Bei Paulus ist der $\delta\epsilon$ -gedanke wesentlich vom Kyrios-Gedanken aus bestimmt. $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\delta\epsilon$ bringen das Wesen des Kyrios zum Ausdruck. „Paulus hat $\delta\epsilon$ zu einem Zentralbegriff seiner Christusanschauung gemacht; dadurch kommt in seine $\delta\epsilon$ -Anschauung etwas ganz Eigenes hinein, das nicht auf den Einfluß der LXX oder der ihn umgebenden Mysterienvorstellungen zurückzuführen ist. Daß daneben der Gebrauch von $\delta\epsilon$ in der LXX und die konkrete Auffassung des Begriffes in der ihn umgebenden hellenistischen Welt auf die Formung seiner Aussagen eingewirkt hat, ist sicher. Paulus ist der, in dem die ‚hellenistische‘ Entwicklung des Begriffes $\delta\epsilon$ ihre Vollendung, die Ausgestaltung des in $\delta\epsilon$ liegenden Sinnes ihre höchste Vollkommenheit erreicht hat“ (S. 115).

Im Joh.-ev. $\delta\epsilon$ oft = Ehre. Die $\delta\epsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ Offenbarung der göttl. Majestät. Die $\delta\epsilon$ Jesu des Präexistenten ist jetzt verborgen, aber den Gläubigen offenbar (vgl. Ev. 1, 14). Sie ist pneumatisch-real, ferner dynamisch erfüllt, Erweis seiner Göttlichkeit. Durch die $\delta\epsilon$ werden die Gläubigen mit Christus und durch ihn mit Gott eins und untereinander eins. $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\upsilon$ meist „verherrlichen“; Jesus wird durch den Tod und die Rückkehr zum Vater verherrlicht. Nur bei Jesus bedeutet es „mit himmlischem Lichtglanz antun“, bei Gott „Gottes Macht zur Auswirkung bringen, seine Anerkennung durchsetzen, dadurch ewiges Leben geben“. In der Apok. sind die $\delta\epsilon$ -Aussagen viel stärker mit der atl. $\delta\epsilon$ -Vorstellung verbunden, jedoch unter Voraussetzung der Erscheinung des Messias Jesus Christus. Meist steht $\delta\epsilon$ in Hymnen, verbunden mit andern dynamischen Begriffen. Wir tun dabei einen Blick in eine liturg. Entwicklung, die an atl. Formeln anknüpft und die von Paulus aufgenommenen oder neugeprägten sich zu eigen macht und ausgestaltet. An andern Stellen wird die konkrete Bedeutung von $\delta\epsilon$ deutlich.

Vf. verfolgt das Wort noch weiter durch die andern ntl. Schriften, die ntl. Apokryphen, die apostol. Väter, die Apologeten, Origenes und andere Väter, wobei die Linie des NT im wesentl. bestätigt wird; ferner im Neugriech. und die Beziehung zu *gloria*; dieser Teil wird wesentlich ergänzt durch Owen, s. folg. Nr.

Die *Schlußbetrachtung* stellt die „Hauptfrage“: Wurde $\delta\epsilon$ schon vor der LXX in der konkreten Bedeutung Lichtglanz gebraucht, oder hat die LXX diese erst geschaffen? *kabōd* und $\delta\epsilon$ decken sich nicht ganz; jenes bedeutet mehr „Mächtigkeit“, dieses „Lichtglanz“. Die griech. Übersetzung betont das Lichtmoment. Im Spätjudentum spielt unter parsischem Einfluß die „Herrlichkeit“ eine große Rolle; vgl. dazu v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* (1926) [s. Jb. 7 Nr. 1951]. Wenn $\delta\epsilon$ zum adäquaten Ausdruck der im Judentum und im übrigen Orient geläufigen Vorstellungen von Lichtglanz, Herrlichkeit geworden ist, so erklärt sich das wohl daraus, daß dies die ursprüngliche Bedeutung von $\delta\epsilon$ war, die in der Volkssprache weiterlebte. Begünstigt wurde der Prozeß durch den oriental. Herrscherkult; $\delta\epsilon$ wie auch $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$, $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$, $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\varsigma$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma$, $\tau\iota\mu\acute{\eta}$, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, $\alpha\lambda\omicron\nu\omicron\varsigma$ gehören zum „Hofstaat des Begriffs König“ (Deißmann). stehen daher gerne mit *βασιλεύς* und dem uralten Prädikat der östl. Hofsprache *κύριος*, das nach Deißmann eine „kultische Seele“ hat, zusammen. Der Nimbus drückt den allen göttlichen Wesen anhaftenden Lichtglanz aus. So wurde das durch seinen ursprünglichen Sinn dafür prädestinierte Wort $\delta\epsilon$ durch den Einbruch oriental. Auffassungen und durch die Notwendigkeit, dafür entsprechende Begriffe zu schaffen, mit neuem Leben erfüllt. Die literargriech. Be-

deutung „Meinung, Ehre“ ist mit der von „Macht“ verwandt. — „Der theolog. Gehalt von δ . in der konkreten Bedeutung kommt am stärksten und lebendigsten bei Paulus zur Darstellung. Als ein Zentralbegriff der paulinischen Theologie gehört δ . zu dem Anschauungskomplex, der am klarsten durch das Wort Christumystik charakterisiert wird . . .“ (S. 179 f.). — Bespr.: Theol. Rev. 32 (1933) 142—144 (H. Vogels); Theol. Litztg. 58 (1933) 244—248 (H. Kittel, der starke Bedenken vorbringt und eine neue Lösung in Aussicht stellt).

Zu *gloria* kann man jetzt auch hinweisen auf H. Rheinfelder, *Gloria* (Festschrift Vossler S. 46—58), der zeigt, wie die Bedeutung „Glanz“, „Herrlichkeit“, „Pracht“ über die lat. Kultsprache, über das griech. NT, über die LXX schließlich aufs Hebr. zurückgeht; wie dann die reiche Bedeutungsentwicklung innerhalb der roman. Sprachen vor allem unter dem Einfluß der liturg. Sprache steht; s. unten Nr. 483.

[217]

E. C. Owen, *Δόξα and Cognate Words* (Journ. Theol. Stud. 33 [1931/32] 132—150; 265—279). Materialsammlung für das von Dr. Stone, Pusey House, Oxford, vorbereitete *Lexicon of Patristic Greek*. I handelt über $\delta\acute{o}\xi\alpha$: 1. Meinung; 2. Schein; 3. Ruhm; 4. Glorie als Gottesname; 5. Name für den Vater; 6. Name für den Sohn als Gott; 7. Name für den Hl. Geist; 8. Glorie, als zu Gott, zum Vater, zum Sohne, zum Hl. Geiste, zu den Engeln gehörig; 9. Engel $\tau\eta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$; $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ als bestimmter Chor der Engel; 10. δ . = Gnade; 11. die äußere Glorie im Gegensatz zum Wesen Gottes; 12. $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ das A. und N. T.; 13. Preis Gottes, des Vaters, des Sohnes, der Trinität, Preis durch die Tat, Kult; 14. δ . = Doxologie (wozu eine große Anzahl von Zeugnissen der verschiedenen D. gesammelt wird); 15. = Gloria in excelsis; 16. = Sanctus; 17. Glorie hl. Dinge oder Personen; 18. = Wunder; 19. sichtbare Glorie oder Lichtschein; 20. das Kreuz; 21. die konsekrierten Elemente; 22. die Erleuchtung von der göttl. Glorie her; 23. Glorie, Majestät, Ehre von Menschen, Königen, Pracht, Stolz, Auszeichnung, δ . als Titel; 24. Verklärung im Himmel; 25. eitler Ruhm. II $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\zeta\omega$: 1. meinen; 2. sich einbilden; 3. verherrlichen; 4. Verherrlichung des Vaters durch den Sohn; 5. Verh. Gottes durch die Engel; 6. Verh. des Sohnes durch den Vater, durch Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Offenbarung der Gottheit des Sohnes; 7. Verh. des Sohnes durch den Hl. Geist; 8. Verh. von Menschen durch Gott; 9. Verh. von Menschen durch Menschen; 10. Verh. von Dingen durch Gottes äußere Glorie; 11. Verh. von Dingen durch Menschen; 12. von Menschen durch Dinge; 13. im Passiv = im Stande der Glorie sein; 14. = das Gloria sagen. $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\iota$ Freidenker. $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\iota$ geringer Ruhm. $\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\mu\alpha$ Glorie; Gedanke, Einbildung. $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma$ Verherrlicher. $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\varsigma$ Anhänger einer Meinung. $\delta\omicron\ \xi\acute{\alpha}\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ einer Meinung entsprechend; verherrlichend. Von den folg. Wörtern erwähne ich nur $\delta\omicron\ \xi\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, lobpreisen; $\delta\omicron\ \xi\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$) in der Ostkirche Feste, die nicht dem Herrn oder der hl. Maria geweiht sind. Dazu gehört $\delta\omicron\ \xi\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$, wo wiederum sehr viele Zeugnisse für die verschiedenen Doxologien gegeben werden; δ . heißt auch das Trisagion, ferner das Tischgebet, das Gloria in excelsis (in der Ostkirche beim Morgenoffizium, wenn gesungen; δ . $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$, wenn rezitiert: δ . $\mu\iota\kappa\rho\acute{\alpha}$).

[218]

L. Wohleb, *Ein Beitrag zur Geschichte des lauten Lesens* (Philologus 85 [1930] 111 f.). Es handelt sich um die Stelle aus den Martyrerakten der hl. Firmus und Rusticus aus der Zeit Maximians. Die Soldaten wollten Firmus, der beim Kaiser angezeigt war, verhaften: *cum autem pervenissent ad locum qui missi fuerant, inveniunt eum sedentem in viridario suo et legebat, ubi dicit Dominus in sancto evangelio: si quis dereliquerit domum aut agros . . .* (Mt. 19, 29 ff.). *Tunc milites qui venerant ad eum, audientes haec eum legentem intraverunt in viridarium eius . . .* (vgl. Th. Ruinart, *Acta Martyrum* [Regensburg 1859] 636 f.). H. E. [219]

Fr. Jos. Dölger, *Antike und Christentum* Bd. III (Münster i. W. 1932). Nach den beiden ersten, 1929 und 1930 erschienenen Bden ist auch dieser III. wieder eine reiche Quelle liturgiegeschichtlicher Belehrung. *Die Münze im Taufbecken und die*

Münzen-Funde in Heilquellen der Antike (S. 1—24) geht von c. 48 der Synode von Elvira aus, wo verboten wird: *ut hi qui baptizantur . . . numos in concha ne mittant . . . Concha* bedeutet Badewanne, Taufbecken. Beim Eintritt in heidn. Genossenschaften und Kulte zahlte man eine Aufnahmegebühr, was im Christentum verboten wurde. An Heilstätten und bei Mysterientempeln Münzen in die Quellen geworfen. Seit dem 4. Jh. nannte man den Taufbrunnen mit Vorliebe *fons*. So erklärt sich das Hineinwerfen der Münzen in das Taufbecken als Dank für die „Heilung“.

Profane und religiöse Brandmarkung der Tiere in der heidnischen und christlichen Antike (S. 25—61) gibt wichtige Beiträge zur Symbolsprache der Taufe (mit Firmung). Die mit dem Stempelleisen (*character, cauterium*), bei Schafen mit Farbe, aufgeprägte *nota* (*signum*, Stempelzeichen) ist gewöhnlich Eigentumsvermerk, besteht aus 1 oder mehreren Buchstaben. Die entsprechenden griech. Wörter sind *χαράσσειν, χαρακτήρ, χάραγμα, σφραγίς, σφραγίζειν*. *σφρ.* ist also Eigentumsmarke und Stempelung zu einer bes. Bestimmung. Opfertiere trugen die Eigentumsmarke der Gottheit und zugleich die Bestimmung zum Opfer. Davon zu unterscheiden ist die Besiegelung der Tiere zur Bestätigung ihrer kult. Reinheit. Rennpferde wurden u. a. mit Hakenkreuzen oder mit dem Kreuz im Kreise (Rad, nicht etwa christl.!) als Glückszeichen gestempelt. (S. 52 ist durch einen lapsus memoriae *μείων* mit „besser“ übersetzt, obwohl es „schlechter, geringer“ bedeutet; darnach sind die S. 52 f. etwas zu ändern.) Solche Sonnenräder konnten von Christen auch als Kreuzzeichen aufgefaßt werden. Christen prägten ihren Rennpferden wohl auch das Christusmonogramm auf. Diese Brandzeichen waren wohl meist auch Amulette.

Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel (S. 81—116). Das *φυλακτήριον τοῦ σταυροῦ* ersetzte die heidn. Amulette, wurde aber selber zuweilen mit Zaubertexten beschrieben. In die Kreuze wurden oft Reliquien eingeschlossen. Aufschriften verstärken die Schutzkraft (Benediktuskreuz). In dem eisernen Ring der hl. Makrina eine Kreuzpartikel, wie sie nach Kyrill v. Jerus. schon um 347 weit verbreitet waren. Schon vor 371 wurden in Nordafrika Kreuzpartikeln zur Weihe einer Basilika verwandt (Diehl *ICH LV* Nr. 1822); vgl. Agapentisch ebd. Nr. 2068 vom J. 359 (die Worte *DE LIGNU CRUCIS* wohl später beigelegt). Die Partikeln in Gold oder Eisen gefaßt; vgl. Lukian, *Philopseudes* 17 *δακτύλιος σιδήρου τοῦ ἐκ τῶν σταυρῶν πεποιημένος*. Helena ließ aus den Nägeln des hl. Kreuzes einen Zaum für Konstantin machen und setzte einen in das Diadem ein. Die Kreuzpartikel galt als *φυλακτήριον, munimentum*; manchmal verbunden mit Evangelientexten. Daher kommt die Akklamation *ὁ σταυρὸς ἐνίκησεν, Christus vincit* usw. auf Kreuzdarstellungen.

Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden (117—127) behandelt auch das liturg. Gebet für die Kaiser und das Reich.

Ne quis adulter! Christliche und heidnische Ächtung des Ehebruchs in der Kultsatzung (132—148). Im *Test. D. n. I. Chr.* I 35 S. 83 Rahmani ruft der Diakon vor dem Gläubigengebet: „Kein Ehebrecher sei da!“ Joh. Chrysost. sagt von der christl. Hochzeit *In ep. ad Coloss.* hom. 12, 5: *Μυστήριον τελείται μέγα· ἔξω αἱ πόρνοι, ἔξω οἱ βέβηλοι*. Von den antiken Mysterien waren Dirnen und Ehebrecher ausgeschlossen, Ehebrecherinnen vom offiziellen Kult überhaupt.

Heidnische Begrüßung und christliche Verhöhnung der Heidentempel. Despuere und exsufflare in der Dämonenbeschwörung (192—203) bringt reichliche Zeugnisse für das *exsufflare* oder *insufflare*, *σφύττειν* (pfeifen, blasen, zischen), *ἐμπεῖν* gegen Altäre, Götterbilder, Tempel und damit gegen die Dämonen; vgl. Prudentius, *Peristeph.* X 920 *insufflat, ipsos ceu videret daemones*. Bei Tertullian, *ad ux.* II 5 *flatu explodere*. Ebenso für *despuere* als Zeichen der Verachtung und aus exorzist. Gründen. [Von dort drang der Ritus in die Taufliturgie ein. Vgl. auch O. Faller SJ, Jb. 9 S. 128 ff.]

Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie (231—244). Exod. 12, 7 ff. gab wohl den Anlaß zu dieser Sitte, die zum erstenmal klar bezeugt ist bei Aphraates, Hom. VII 8 (Legen der Euch. auf die Augen), dann bei Kyrill v. Jerus. u. a. Dazu tritt der Kuß der Euch., die die Gläubigen in der Hand hielten. Die syr. Literatur las Ps. 2, 12 „Küsst den Sohn zu jeglicher Zeit . . .“ und faßte dies als Aufforderung zum Genusse der Euch. Die Segnung mit der Feuchtigkeit des euch. Weines fand in Kreuzesform statt. Bei der Kreuzverehrung zu Jerusalem berührte man das Kreuz mit Stirn, Augen, Mund. Auch das Kreuzzeichen wurde auf Stirn, Augen, Mund gemacht, u. zw. in exorzistischer Absicht, wie auch die Segnung der Sinne mit der Euch., wofür D. schöne Texte anführt.

Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie (245—252). Nach Optatus I 16 küßte (*libare*) Lucilla vor der Kommunion die Reliquie eines (angeblichen) Martyrers. Um den Kuß der Hand des Bischofs vor der Kommunion kann es sich nicht handeln; vielmehr trug L. die Reliquie als Schutz- und Segensmittel bei sich und küßte sie vor der Kommunion, was kirchlicherseits verboten wurde. Vgl. Prudentius, *Peristeph.* VI 130—5 und vielleicht schon *Mart. Polycarpi* 17, 1 *καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ*.

Der Sinn der sakralen Tätowierung und Brandmarkung in der antiken Kultur (257—259). In Ergänzung zu früheren Darlegungen weist D. auf Joh. L. Lydius, *De mensibus* IV 53 hin: *Ἀσθίονες τὰς κόγχας τῶν γονάτων τῶν νέων σιδήρεω κανονικῶ σφραγίζουσιν τῷ Ἀπόλλωνι*. Ferner auf Herodot II 113. Die Stigmatisierung ist Weihe an einen Gott.

Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme der Taufe (260—277) sammelt wichtige Zeugnisse für das vor der Taufe verlangte Garantiewerk sowie für die Taufzeugen und die Paten.

Auch das *Echo aus AC* bringt eine Reihe kurzer Bemerkungen über liturg. Gegenstände. So Nr. 21 über den „Altar“ auf dem Mosaik von Thabraka, 23 über Wiederholen einer hl. Formel, 24 über Begrüßung der Kirche beim Vorbeigehen durch Verneigung und Kreuzzeichen, 26 und 27 über Ostung beim Gebet und beim Sterben, 27 über Beerdigung mit dem Gesicht nach Osten, 29 über den Kuß bei der Aufnahme in eine Kultgemeinschaft, 32 über Münzen im Abflußkanal des Baptisteriums, 37 über die Lesart bei Tertull., *de bapt.* 16, 2 *sanguinem portarent*, die D. gegen Borleffs verteidigt (s. Jb. 11 Nr. 178) und als „das Martyrium tragen“ erklärt. [220

F. M. Willam. *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel* (Freiburg i. Br. 1933). Das Werk will die Augen des modernen Lesers für die überzeitliche Bedeutung des Evangeliums öffnen. Vf. geht davon aus, daß zum Verständnis der Evangelien zunächst einmal ihr klarer Wortsinn, der im Laufe der Zeit immer mehr verwischt wurde und ins Formelhafte versank, wieder erschlossen werden muß. Den Weg hierzu findet er in der Aufdeckung des historischen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrunds der Evangelien. Die eingehenden Erörterungen der den Evangelien zugrunde liegenden kulturellen und politischen Zustände zeugen von einem jahrelangen gründlichen Vorstudium. Besonders wertvoll sind in dieser Hinsicht die sachlich eingehenden Erörterungen der den einzelnen Gleichnissen Jesu zugrunde liegenden Volksbräuche. Wo es hier — wie auch an anderen Stellen — an Material aus der Geschichte des jüd. Volkes fehlte, wurden Urkunden aus dem Kulturleben der mit den Juden in vielfacher Hinsicht schicksalsverbundenen Ägypter herangezogen. Beobachtungen über den Volkscharakter der heutigen Bewohner Palästinas führten zu der Feststellung, daß viele Einzelheiten aus dem Leben Jesu durch Bräuche, die noch heute im Orient, insbesondere in Palästina, bestehen, zu erklären und zu deuten sind. — In seinem Aufbau schließt sich das Werk an den Text der Evangelien an, der regelmäßig den einzelnen Kap. vorausgeschickt wird. Mit einer nüchternen Genauigkeit der Erörterung aller Einzelheiten

weiß Vf. eine Klarheit des Stils zu verbinden, die dem außerordentlichen Gegenstand gerecht wird. — Die rein historischen Untersuchungen im Geiste des Mysteriums auszuwerten, entsprach nicht der Absicht des Vf. O. Ha. [221

Alb. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und Leistungen (München 1932). Dieses Werk, das sich an weitere Kreise wendet und deshalb vom sog. wissenschaftlichen Apparat absieht, andererseits aber überall eine souveräne Beherrschung der Quellen und vielgestaltigen Probleme der Kirchengeschichte der Märtyrerzeit zeigt, schenkt dem Liturgiehistoriker u. a. auch eine gedrängte Zusammenfassung dessen, was über die Entwicklung der Liturgie in der Zeit von etwa 100 bis zu Konstantin d. Gr. zu sagen ist. U. zw. geschieht das nicht nur im Abschnitt *Die Ausbildung des Gottesdienstes* (S. 327—336), in dem über die Feier der Eucharistie, über den Sonntag, über christl. Festtage, bes. über Ostern und die Osterstreitigkeiten wie über den Gottesdienst im 3. Jh. gehandelt wird, sondern auch noch auf weiten Strecken des folgenden Abschnittes *Die Institutionen und Hauptäußerungen des kirchlichen Gemeindelebens* (S. 337 ff.); denn Katechumenat, Taufe, die Kommunion als Nahrung des neuen religiösen Lebens — die Ausführungen über sie ständen glücklicher in unmittelbarem Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie —, Gebet und Gebetszeiten, Fasten, bes. auch Stationsfasten und schließlich die Bußliturgie gehören ebenfalls zur Liturgie, wie man sich überhaupt die Beziehungen von Kult und Leben in jener christl. Frühzeit nicht innig genug vorstellen kann. Über diese Zusammenfassung hinaus bietet E. aber auch die eine oder andere neue Erkenntnis oder stellt schon bekannte Dinge wenigstens klarer heraus. Ich deute einiges an. S. 332 ff. legt E. das Nähere dar, daß das Fest der Epiphanie für die Märtyrerzeit nicht zu belegen ist; zu seiner Beweisführung, daß die Akten des Bischofs Philippus von Heraklea († 304) mit *epiphaniae dies sanctus incumbit* „nicht das Epiphaniefest, sondern den großen und heiligen Tag der letzten Erscheinung des Herrn im eschatologischen Sinne meinen“, vgl. schon O. Casel in der Theol. Revue 1925. Lichtvoll ist auch, wie E., A. Baumstark zustimmend (s. Jb. 10 Nr. 231) zeigt, daß unser lat. *Canon Missae* in seiner griech. Urform noch in die Märtyrerzeit zurückreicht (S. 335 f.). Wenn in Hippolyts Kirchenordnung ein Gebet, das nach dem Empfang der hl. Kommunion gesprochen werden soll, sich mit dem Gebet berührt, das der Priester nach dem heutigen Meßformular vor seiner Kommunion verrichtet (E. S. 345), so ist damit gewiß keine Abhängigkeit unseres heute gebrauchten Gebetes von jenem bei Hippolyt stehenden gegeben. — E. versteht es, „die große Einfachheit, eminente Geistigkeit und höchste religiöse Innigkeit“, Eigenschaften, die nach ihm den Gottesdienst auch des 2. und 3. Jh. charakterisieren, durch manchen Text sprechen zu lassen. Eine Stelle wie die aus Cyprian, *Epist.* 63, 11 über den berauschenden Kelch des eucharistischen Blutes angeführte (S. 345), die das schon bei Philon Alex. vorkommende und später bei Ambrosius geläufige Motiv der *sobria ebrietas* sinnvoll anwendet, oder die Begründung, die Hippolyt für die Gebetsstunde um Mitternacht gibt (S. 347), vergißt man nicht. — Vom Standpunkt der in diesem Jb. vertretenen Mysterienlehre kann E.s Widerlegung der These, daß Entlehnungen aus der oriental. und hellenist. Umwelt Wesensbestandteile des Frühkatholizismus geworden seien, selbstverständlich nur zugestimmt werden. Am liebsten möchte man die von E. S. 269 f. gegebene Zurückweisung dieser These, die Ähnlichkeiten zu Abhängigkeiten stempelte und die den wesenhaften Unterschied des Inhaltes und Sinnes der beiderseitigen, der Form nach ähnlichen religiösen Erscheinungen verkenne, im Wortlaut hierher setzen, aber ebenso E.s Zustimmung, daß „gewisse Ausdrücke, Gedanken, Vorstellungen, Symbole und religiöse Gebräuche sowohl im Christentum des 2. und 3. Jh. als in den orientalischen und hellenistischen Religionsgebilden vorkommen“ und daß „diese Parallelen sich mit Notwendigkeit einstellen mußten, weil sie zutiefst auf dem gemeinsamen Untergrund aller religiösen Äußerungen der

Menschheit, näherhin auf den allen Erlösungsreligionen gemeinsamen Zügen beruhen".

H. F. [222

Jos. Hoh, *Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus* (Breslauer Stud. zur hist. Theol. hg. von Seppelt, Maier, Altaner Bd. XXII. Breslau 1932). Die wohlüberlegte, nur in der Form nachlässige Studie faßt die Zeugnisse in 3 Gruppen zusammen: 1. Ital. Kreis (I. Clem. Hermas. II. Clem. Buße des Natalis. Tertullian. Hippolyt); 2. Kleinas. Kreis (*Ep. apost.* Ignatius. Polykarp. Justin. Dionysios v. Kor. Irenaios. Mart. von Lyon); 3. paläst.-alex. Kreis (*Didache*. Barnab. Clem. Alex.). Für uns kommen bes. die im Kult in Erscheinung tretenden Teile der Bußpraxis in Betracht, und das sind im christl. At. viel mehr als heute, da die Buße immer in der Beziehung zur Ekklesia gesehen wurde, d. h. zum konkreten Gemeindeleben, nach dem Prinzip: *Extra ecclesiam nulla salus*. Die unbefangenen die Quellen sprechen lassende Darstellung zeigt, wie die Bußpraxis nicht überall gleich ist und sich erst allmählich klärt, zwischen Rigorismus und Milde schwankt. Wir können hier auf die Einzeluntersuchungen nicht eingehen. Die Zusammenfassung ergibt, daß schon im 2. Jh. ein ausgedehntes Bußinstitut besteht, an dem ursprünglich die ganze Gemeinde, natürlich mit den Vorstehern an der Spitze, lebhaft beteiligt ist; schon zeigen sich die Ansätze dafür, daß letztere die Leitung ausschließlich in die Hand nehmen. Die Bußformen der Exomologese umfassen die altjüd.: Beten, Fasten, Almosen, dazu Verdemütigungen nach dem Vorbild der nationalen Trauer-riten; das Bekenntnis war öffentlich oder ist als privates Eingeständnis vorauszusetzen. Eine formelle Ausschließung findet Vf. erst bei Tertullian; jedoch ist der vom Vf. als privat betrachtete „Boykott“ nichts anderes als eine Ausschließung, was die *correctio fraterna* nicht unmöglich macht, ebensowenig wie das Gebet für den Sünder. Eine förmliche Lossprechung erscheint erst bei Tertullian, *de pud.* — *Did.* 4, 14 und 14 nimmt Vf. ein allgemeines Sündenbekenntnis nach jüd. Vorbild an. — Nicht voll befriedigend ist die Darstellung der Lehre des Clemens Alex., dessen Art von vornherein nicht richtig beurteilt wird; daß die angebliche Unordnung der *Stromata* gerade zu seiner schriftstellerischen Kunst gehört, hat J. Munck, *Untersuchungen über Kl. v. A.* (1933) wieder gezeigt. Er soll wegen der Ablehnung wiederholter Buße ein Rigorist sein, was doch zu seiner ganzen Anlage wenig paßt. Tatsächlich bedeutet der S. 118, Anm. 6 zitierte Ausdruck *Strom.* II 57, 1 *μετάνοια ἀμετανόητος* nicht „unwiederholbare B.“, sondern eine B., die man nicht mehr zurückziehen soll, eine „Reue, die nicht reut“, vgl. II Kor. 7, 10 *μεταμέλητος* und Röm. 2, 5 *ἀμετανόητος*. Clemens' ganze Darlegung aber zeigt mehr eine Bedenklichkeit gegenüber „beständig wiederholten und aufeinanderfolgenden Bußen“ als deren vollständige Ablehnung. Er kennt wohl die Schwäche des Menschen (vgl. etwa *Strom.* II 56, 2); aber seine Abneigung gegen häufige Bußen hat doch sicher auch ihre praktischen Gründe. — Bespr.: Theol. Rev. 32 (1933) 257—259 (B. Poschmann); Theol. Litztg. 58 (1933) 421—423 (H. Koch).

[223

F. C. Burkitt, *Church and Gnosis. A study of Christian thought and speculation in the Second Century* (Cambridge 1932). Die 5 Morsevorlesungen vom Okt. 1931 am Union Theological Seminary zu New York gehen von der These aus, daß die Gnosis (gegen Bousset, Reitzenstein) christlich ist. „The Gnosis... does not precede Christianity but is an new formulation of Christianity“ (S. 57), u. zw. im Anschluß an die Wissenschaft und Philosophie der Zeit. Da die eschatolog. Hoffnungen (die B. ziemlich nach moderner, der Sache nicht gerecht werdender Auffassung darstellt) sich nicht erfüllten, suchte man nach einer neuen Glaubensbegründung für die Gebildeten; dazu trat das Bestreben, vom AT frei zu werden. Die leitenden Ideen des damaligen Heidentums waren die Astrologie (ptolem. Weltsystem) und der Unsterblichkeitsgedanke; die Magie sehr verbreitet. Die gnost. Schriften sind entweder hauptsächlich philosophisch oder mythologisch; B. betrachtet die phil. Gn. als ursprünglich und die myth. als abgeleitet und entartet. Alle Systeme sind

wesenhaft christlich, wenn auch häretisch. Kp. 4 ist der mandäischen Frage und der Beziehung des Mandäismus zum Joh.-ev. gewidmet, das nach B. adoptionistisch ist! Die Mandäer betrachtet er mit Lietzmann u. a. (wie schon in seinem früheren Buch, s. Jb. 7 Nr. 214) als spät; sie sind von den Markioniten und Manichäern in manchem abhängig. Die Mark. erlaubten eine 2. und 3. Taufe; die Mand. geben sie sehr häufig. Kp. 5 *The Church an the Old Testament* zeigt, daß die Kirche das Christentum im 2. Jh. rettete, indem sie sich von der wissenschaftl. Umdeutung freihielt. Die Darlegungen B.s sind immer originell und anregend, wenn auch keineswegs immer überzeugend. Die Frage der Gnosis verlangt doch wohl eine tiefere Lösung. [224]

Rosa Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Würzburger Stud. zur Altertumswiss. hg. von Hosius, Pfister, Vogt 3. Heft. Stuttgart 1932). Die klar geschriebene Arbeit stellt zunächst, über E. Rohde hinausgehend, fest, daß der griech. Roman nicht nur Liebesroman ist, sondern daß dazu auch der histor., philosoph. und komische Abenteuer- und Sittenroman gehört. Sie verfolgt dann die 5 Elemente, die das Wesen des Romanhaften in der griech. Literatur ausmachen: das der Wanderung, das aretalog., teratolog., tendenziöse und erotische Element, und stellt ihr Vorhandensein in den AGG fest. Dazu treten weitere typische Motive: Sklavenverkauf, Volksmenge, Hilfe in höchster Not, Erscheinungen (bei Taufe u. dgl.) und Weissagungen. Die AGG sind trotzdem nicht dem hellenist. Roman unmittelbar nachgebildet, sondern erweisen sich als romanhafte Erzählungen, als literarisch in christl. Geiste fixierte Zeugen alter im Volke lebender Erzählungen von den Abenteuern, Wundertaten und Liebesaffären großer Männer. Für unsere Zwecke weise ich bes. hin auf das Motiv der Aretalogie, die Betonung des Wunderbaren in der Kraft des Helden; seine Anwesenheit wird als Epiphanie gefeiert, durch Akklamationen: *Εἰς θεός* u. a. Die Tendenz geht auf relig. und eth. Unterweisung, in den AGG speziell auf absolute Keuschheit, die in häret. Seligpreisungen gefeiert wird (gnostisch im weiteren Sinne). Das erot. Element zeigt sich in einer mit Erotik versetzten Asketik. — Als Anhang erscheint ein Abschnitt mit wichtigen, vorläufigen Beobachtungen über *Die Technik der apokryphen AGG*. Ich verweise hier auf den S. 203 zitierten Text aus den *Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου* 17: *ἐθεασάμεθα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν καθελόμενον ἐπὶ θρόνον δόξης, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι κνικλοῦντες αὐτόν*. Das erinnert an den Introitus vom Sonntag in der Oktav von Epiphanie, dessen Quelle bisher nicht gefunden ist (s. oben S. 107): *In excelso throno vidi sedere virum, quem adorant multitudo angelorum . . .*, ohne daß man deshalb sagen könnte, der Text sei daher genommen. [225]

II. Gebete; Texte.

Jos. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament in ihren geschichtlichen Voraussetzungen. Ein Beitrag zur biblischen Ethik* (Bonner Diss., Frankfurt a. M. o. J.). Von der Diss. sind nur Kp. I § 1 und 3 gedruckt, die die durch Jesus bedingte Natur des urchristl. Gottesdienstes und die Gesinnung Jesu als Grundlage seiner Stellung zum Gottesdienst behandeln. Es wird gezeigt, was Jesus in Wort und Beispiel vom öffentlichen und gemeinsamen Beten und Gott dienen gelehrt hat. Die Berichte der Evangelisten ergeben, daß Jesus nicht nur in der Einsamkeit, sondern auch in aller Öffentlichkeit den Gebetsverkehr mit dem Vater pflegte, aus dem Kindesverhältnis zum Vater heraus, daß er zuweilen sein Gebet in überkommenen Texten und mit äußeren Gebärden aussprach. Die Lehre Jesu und das Vaterunser zeigen, daß der Herr das Gebet der Gemeinschaft kannte — was dann in der urchristl. Gemeinde nachwirkte. [226]

F. C. Burkitt, 'As we have forgiven' (Matt. VI 12) (Journ. Theol. Stud. 33 [1931/32] 253—255). Bei Hieronymus ist wahrscheinlich *dimisimus* zu setzen, und

dimittimus ist (wie *cotidianum*) eine spätere Verbesserung nach der gebräuchlichen Form des VU. [227]

E. Stolz, *Jesu, fili Dei, miserere mei* Ein biblisches Stoß- und Ablassgebet (Rottenburger Mschr. f. prakt. Theol. 16 [1932/33] 257—261) verfolgt den an bibl. Worte (Mt. 9, 27; 15, 22; 20, 30 f.; Mk. 10, 47) sich anschließenden Gebetsruf durch die Jh. Im Respons. breve der Prim des röm. Breviers findet er sich in der Form: *Christe fili dei vivi miserere nobis*. Im späteren MA Umbildung auf Maria: *O mater dei miserere mei* u. dgl. [228]

R. H. Connolly OSB, *The Didache in relation to the Epistle of Barnabas* (Journ. Theol. Stud. 33 [1931/32] 237—253). Mit Robinson (s. Jb. 1 Nr. 179) und Muilenburg (s. Jb. 11 Nr. 176) erklärt C. sich für die Abhängigkeit der *Did.* vom Barnabasbrief und will diese durch eine Vergleichung der Wege des Todes bei beiden Schriftstellern stützen. Ob freilich die nach Ansicht C.s „strong reasons“ wirklich durchschlagend sind, bleibt zweifelhaft; man könnte wohl ebenso viele Gegengründe anführen. [229]

N. Borgia OSBM, *Frammenti eucaristici antichissimi. Saggio di poesia sacra popolare bizantina* (Grottaferrata 1932). Nach § 1 der kleinen Schrift bestand neben der ausschließlich numerischen Dichtung mit bestimmter Silbenquantität und bestimmtem Akzent, die sich in gleichsilbigen und homotonischen Versen entfaltet, und der streng rhythmischen, die sich aus weder gleichsilbigen noch gleichtonischen Abschnitten zusammensetzt, eine dritte Art, in der gleiche Silbenzahl und gleicher Akzent herrschen — *ισοσυλλαβία* und *όμοτονία* (nach Prof. Pantelaki) [s. dazu folg. Nr.]. Solche Formen finden sich schon im 4. Jh. n. Chr. und hatten auch ihre Stelle in der byz. Liturgie; Vf. nennt diese Lieder „religiöse Volkskunst“. Über das Alter der Texte stellt § 2 die Vermutung auf, daß sie aus dem 3./4. Jh. stammen, da sie formal und inhaltlich sehr einfach sind und sich alle um die Eucharistie in schlichten Gedankengängen bewegen. (Dann sollte man aber nicht von „poesia bizantina“ sprechen.) Eingeleitet werden sie mit den Formeln *εἰπὼν* oder *πληρώσας τὴν εὐχὴν* oder *gratias agit* (in lat. Übersetzung) oder *ἀρχεται ὁ λαός· λέγει πᾶς ὁ λαός*. Sie stehen in alten Euchologien in der Liturgie unter dem Titel oder als Ersatz des *Κοινωνικόν* oder in der *Ὀπισθάμβωνος εὐχή*. § 3 unterrichtet über die Quellen: Text A und B sind aus den Thomasakten, also aus dem 3./4. Jh. C aus *De miraculis B. Thomae* (lat. erhalten). D von einem ägypt. Ostrakon, hg. von Cabrol in den *Monum. Eccl. liturg.* I p. CCXXXV. E aus dem Mskr. von Grottaferrata Γ. β'. X. F als Prosa gedruckt von C. del Grande aus Pap. Vindob. N. 19931, ist verwandt mit G aus Cod. Grottaf. Γ. β'. VII. H aus Dmitriewskij, *Τυπικά* (Kiew 1901) 174. I—P aus den genannten Codices von Grottaf. Q ist bewahrt im Cod. 161 der Univ.-bibl. Messina (13. Jh.) und trägt den Titel *Πολύημα Νήφρονος καθηγούμενου μονῆς ἁγίου Ἀγγέλου Φλόρον*; es ist aus dem 13. Jh. und wird vom Vf. noch eigens behandelt werden. § 4 gibt alsdann die Texte, u. zw. zuerst in der Lesung der Hss. und dann in metrischer Wiederherstellung (mit bloßer Angabe der Akzente), die natürlich oft unsicher bleibt. Wir können u. u. auf einige Beispiele eingehen. A beginnt nach B so: *Το σῶμα σου το ἅγιον / ὑπερ ἡμῶν σταυρωθέν / εὐδόκωμεν. || Το αἷμα σου το τιμιον / ὑπερ ἡμῶν ἐκχυθέν / ἐπὶ ἡμῶν. || Γένοιτο οὖν ἡμῖν / το σῶμα σωτηρία / καὶ το αἷμα εἰς ἄφεσιν / ἀμαρτιῶν (ἡμῶν) . . .* B lautet nach dem Verf.:

Ἰησοῦ καταξιώσας / ἡμᾶς εὐχαριστίας / τοῦ σώματος ἁγίου / καὶ αἵματος τιμίου / κοινωνήσας ἡμᾶς.

Ἰδοὺ (ἡμεῖς) τολμῶμεν / προσέρχεσθαι (νυν) πάντες / τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ / καὶ σοὺ επικαλεσθαι το (παν)ἅγιον ὄνομα / Κοινωνήσας ἡμᾶς.

E. ist eine *Ὀπισθ.* τῷ ἁγίῳ Σαββάτῳ und beginnt mit 3 Sätzen, die mit *Σήμερον*, dem bekannten liturg. „Heute“, anfangen:

Σήμερον ἐθεασάμεθα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου

(beachte den Mysteriengedanken: Christus wird heute geopfert!).

Σήμερον ἐκρατήσαμεν τὸν ἄνθρακα τοῦ πυρός, ὃς τῇ σικῇ τὰ Χερουβὶμ ἀναμέλπουσιν.

Σήμερον ἠκούσαμεν τῆς μεγάλης καὶ γλυκνιάτης φωνῆς λεγούσης· τοῦτο το σῶμα / φλογίζει ἀνάθρας / αμαρτιῶν . . . 7 mal wiederholt sich das *τοῦτο* τὸ σ. Dann folgen 3 Sätze mit *ἐπίομεν* und 3 mit *βλέπετε*, die Vf. ebenfalls in Verse setzt. Ob das wirklich beabsichtigt ist?

Zweifel kommen einem auch bei dem ergreifenden Gebet auf das Blut Christi F:

† *αἷμα του σαρκωθεντος εκ της αγιας) παρθενου Ιην Χρν*

† *αἷμα (του) γεννη(θεν)τος εκ (της α)γιας θεοτοκο(υ Ιην) Χρν*

† *αἷμα το(υ Θεου)φανεντος ως εκβαλῆ δαι(μονας) Ιν Χρν* [nicht besser zu lesen: *του επιφ.?*].

† *αἷμα του βαπτι(σθεν)τος εν τῷ ιορδανη υπο του προδρομου Ιωαννου Ιν Χρν αμην*

† *αἷμα του προσενηκαντος εαυτον θυσιαν υπερ των αμαρτιων ημων Ιν Χρν αμην*, das B. in dreizeilige Verse mit der Anrufung *Ἰησοῦ Χριστέ* auflöst (die letzte Strophe mit 4 Versen). Es handelt sich doch wohl eher um Kunstprosa, die allerdings sich Versen nähert. Das abschließende *Ἰησοῦ Χριστοῦ* scheint mir besser als die Anrufung *Ἰησοῦ Χριστέ*, da es sich um ein Zeigen des Kelches handelt. Ähnlich wird es bei G sein, einem Kommuniongebet bei Austeilung der Kommunion, 8 Sätze, die mit *Σῶμα ἄγιον* beginnen. H ist ein Osterkoinonikon mit dem Refrain *Σῶμα Χριστοῦ μεταλάβετε κτλ.* I—P sind kleine Kommuniongesänge.

Theologisch wichtig, weil eine klare Aussprache der Mysterienlehre von der Eucharistie, ist das Gedicht des Abtes Nephon aus dem 13. Jh. Es beginnt nach der Hs.:

Δεῦτε προθύμως τῷ (ση)οῖκῳ ἅπας ὁ νέος Ἰσραήλ, φρένας καθάραντες καὶ νοῦν θαῦμα κατ(θ)εῖδωμεν φοιτόν, π(ο)ῶς ὁ τῶν δλων κτ(η)στις μυστικῶς σφαγιάζεται ὑπὸ χ(υ)ειρῶν ιερῶν παθ(η)εῖν, πάλιν ἀνέχεται ὁ ἀπαθὴς τῇ θεότητι, ὃν τὰ χερουβὶμ μετὰ δέους ἐν τοῖς ὅμοις βαστάζουσι . . . Später heißt es: *ἀθύτως θύεται ἡμῖν θεός, θυσία μυστική . . .* Das Komma nach *παθεῖν* ist jedenfalls zu streichen und nach *σφαγιάζεται* zu setzen. In der zweiten zitierten Stelle ist wohl ebenfalls das Komma nach *θεός* zu streichen und *θυσία μυστικῇ* zu lesen. Der erste Text: „wie der Schöpfer des Alls mystisch geschlachtet wird, wie der in seiner Gottheit Leidenlose es auf sich nimmt, unter den Händen der Priester wieder zu leiden“, entspricht voll der patristischen Mysterienlehre; vgl. Jb. 6 S. 113 ff. Der zweite ist eine Umschreibung der *ἀναίματος θυσία*: Gott wird geopfert und doch nicht geopfert, geschlachtet und doch nicht geschlachtet, weil ja der Tod in *mysterio*, „mystisch“, nicht in natürlicher Wirklichkeit, geschieht.

Vf. löst auch diesen Text in kurze Verse auf. Wie weit er darin recht tut, und ob sein Urteil über das Alter der andern Texte richtig ist, bleibe dahingestellt. Jedenfalls handelt es sich z. T. um alte Texte, und es ist sehr verdienstvoll, auf sie hingewiesen zu haben. — Vgl. folg. Nr. [230]

E. G. Pantelaki, *Η ΔΗΜΟΔΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΠΟΙΗΣΙΣ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ* (S.-A. aus *Θεολογία* Bd. 15 [1933] 38 S.) berichtet über das in der vorigen Nr. besprochene Buch und stimmt im wesentl. zu, berichtigt aber die Darlegungen B.s über die Metrik, indem er zeigt, daß die Isosyllabie und Homotonie die ganze orient. liturg. Dichtung beherrscht, nicht nur die von B. hg. Stücke. Was das Alter dieser betrifft, so glaubt P., daß einige von ihnen sogar in die 2. Hälfte des 2. Jh. zurückreichen, was er noch genauer beweisen will. Die metrische Wiederherstellung billigt er i. a., gibt aber für manche eine etwas abweichende Form. [231]

Campbell Bonner, *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets* (Harvard Theol. Rev. 25 [1932] 362—367). Inschrift auf Gemme Nr. 56489 der Sammlung des Brit. Museum: *ὁ μελίων τῆς ὑπεροχῆς, ὁ τῆς δυνάμεως ισχυρότερος, ὁ τῶν ἐνοκμίων*

κατέσσω, μενναθ. Das letzte Wort kann Vf. nicht erklären. — Nr. 56 260 ist ein Ringstein von grünem Material mit der Inschrift: γρονβις / βιεννονθ / υδωρ δυρη / αργος πειρη / πυρ χειροι. Zu vgl. der Hymnus am Schluß des *Paidagogos* des Clemens Alex. und die Johannesakten Kp. 109 (ed. Lipsius-Bonnet I 2). L. G. [232]

G. Prado OSB, *Una nueva recensión del himno „Gloria in excelsis“* (Ephem. lit. 46 [1932] 481—486). In einem *Antiphonarium mozarabicum* der Kathedrale von León, hg. durch die Benediktiner von Silos, León 1928, fol. 297, stehen unter der Rubrik: *Item cantici angelorum* 3 Texte des *Gloria in excelsis Deo*, ein jeder mit bes. Melodie. Die 2 ersten Texte entsprechen genau dem römischen mit dem einzigen Unterschied: *peccatum mundi*. Der 3. Text ist ein von den 4 bisher bekannten verschiedener; er wurde gebraucht vielleicht in der mozarab. Liturgie oder der gallikan. oder afrikan. Vf. stellt den neuen Text neben den ambrosianischen. Auch die Melodie ist verschieden von der ambrosianischen und wahrscheinlich sehr alt. Sie hat das Motiv: mi-sol-la - - - la-si-sol-la, das in der Liturgie sehr häufig ist (vgl. das *Te Deum* und das Gloria der 15. Messe des röm. Ordinariums). Dieses Motiv liegt auch dem mozarab. Paternoster und den span. Lamentationen zugrunde. Wir fügen hier den Text von *Glorificamus te* ab ein: *Hymnum dicimus tibi. Gratias tibi agimus propter gloriam tuam magnam. Domine rex celestis, Deus Pater omnipotens. Domine Fili unigenite, Ihesu Criste altissime. Cum Sancto Spiritu [in] Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris. Qui suscepisti peccata mundi, miserere nobis. Qui suscepisti peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus. Tu solus Dominus. Tu solus altissimus Ihesus Christe, in gloria Dei Patris, cum sancto Spiritu in secula seculorum Amen.* J. V. [233]

W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Samml. ausgewählter kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften hg. von G. Krüger N. F. 5. Tübingen 1932). V., dem wir das schöne Buch über das Vollkommenheitsideal des Origenes verdanken, hat hier in mühevoller Arbeit die wichtigeren Texte der christl. Gnosis und bes. die der Basilidianer und Valentinianer, denen solche über Simon Magus, die Ophiten, Karpokrates und Epiphanes vorausgehen, gesammelt und mit einem Apparat versehen, der Lesarten angibt, Bibelstellen nachweist und durch Angaben von kirchl. Parallelen zu manchen gnost. Texten auf die Beziehungen zwischen Gnosis und alexandrin. Theologie aufmerksam macht. Die nichtchristl. Gnosis mußte des Raumes wegen ausscheiden. Am Schluß werden auch die liturg. Gebräuche der Markosier vorgeführt, wie auch sonst kult. Angaben erwähnt werden, die aber ergänzt werden könnten. [234]

Des Eusebii Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte aus dem Griech. übers. von **Ph. Häuser** (Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe Bd. 8 Des Eusebii v. C. ausgewählte Schriften aus dem Griech. übers. II. Bd. München 1932). Es ist sehr verdienstlich, daß die beiden nach dem Tode des um die BKV hochverdienten Prof. C. Weyman († 14. XII. 1931) zurückgebliebenen Herausgeber O. Bardenhewer und J. Zeller eine neue Reihe begonnen haben, um die heute zu neuer Aktualität gelangten Schriften der Kirchenväter auch denen zugänglich zu machen, die den Urtext nicht erreichen können. Der I. Bd. bringt in glücklicher Wahl die Kgesch. des Eusebios in guter Übers. und mit einer kurzen, gut unterrichtenden Einleitung von Ph. H. Am Schluß ein nützliches Personen- und Sachregister. [235]

III. Mysterien; Feste.

A. Allgeier, *Vidi aquam. Exegetisches zur Begriffsgeschichte der altchristlichen IXΘYC-Symbolik* (Röm. Qu.-schr. 39 [1931] 23—41) vermutet für das Gleichnis vom wunderbaren Fischfang einen inneren Zusammenhang mit atl. Gedankengängen, u. zw. Ezech. 40 ff., bes. 47, wo das vom Tempel ausgehende Wasser geschildert wird mit den vielen Fischen, die von Fischern gefangen werden. Der

Heiland konnte an diese Schilderungen anknüpfen und damit gleichzeitig auf seine messianische Würde hindeuten. Die gesamte urchristliche Überlieferung bezog diese Bilder dann auf die Taufe. Durch die atl. Parallele tritt ein neuer Zug in das Bild: Der Fischreichtum entsteht aus der übernatürlichen Kraft, die das Wasser erhalten hat. In der ntl. Erzählung soll dies die Gottheit Jesu ins Licht setzen. Einen Schritt weiter führt die Taufliturgie. 2 Ideen der *Benedictio fontis* sind hier wesentlich: 1. Das Wasser wird lebenweckend; 2. Der Lebenswecker wird durch die Osterkerze versinnbildet. [Das Eintauchen der Osterkerze ist aber ein später Ritus; der röm. Taufwasserweihe ist ursprünglich das Hauchen und Bezeichnen mit dem Kreuze eigentümlich!] Indem Christus in das Wasser steigt, teilt er diesem die Kraft mit. Dadurch denkt man unwillkürlich an die Taufe Jesu im Jordan, die an Epiphanie gefeiert wird [an Epiphanie selbst, nicht, wie Vf. schreibt, am Sonntag nach Ep., u. zw. nicht bloß in der Antiphon zum Benedictus und zum 2. Magnificat, sondern auch in den beiden ersten Responsorien des Matutinum! Dann auch im Evang. der Epiphanieoktav]. Die 3 *miracula*: Magier, Kana, Jordan, sind verbunden in dem Gedanken: *nuptiae Christi*. Vf. fragt hier: „Ob die Verbindung ursprünglich ist oder nicht auf nachträglicher Ausgleichung beruht? Es ist gar keine ernsthafte Frage mehr, daß mit der Epiphanie ursprünglich nur die Erscheinung bei der Taufe am Jordan gemeint war.“ [Daß aber der Taufgedanke den Hochzeitsgedanken unmittelbar nach sich zieht, darüber s. meine Miszelle *Die Taufe als Brautbad der Kirche* (Jb. 5 [1925] 144—7)]. Vf. fährt fort: „Damals stieg die Kraft des Heiligen Geistes auf die Fülle des Wassers, und dieses empfing eine übernatürliche Kraft. Von hier aus drängt sich die weitere Ideenverbindung auf: wie ein Fisch aus dem Wasser, so erhob sich Jesus aus der Flut, der große *IXΘΥC*.“ Er bringt dann eine Reihe von Texten über Epiphanie als Tauffest [die aber von den Fischen nur sehr gelegentlich reden!] und schließt: „Ein solcher Fisch wie bei Ezech. ist Jesus, der Erstgeborene der Lebendigen, und ihm folgen ungezählte Fische, die aus dem Wasser wiedergeboren werden.“ Vf. selbst sagt: „Der Beweis ist nicht von mathematischer Evidenz.“ In der Tat ist diese Ableitung der *IXΘYC*-symbolik nicht einleuchtend. Bekanntlich wurde [was Vf. aber nicht erwähnt] die aus Ezech. geschöpfte Antiphon *Vidi aquam*, die jetzt in der Osterzeit zur Aspersio gesungen wird, im alten Rom in der Osterwoche zur Vesper am Taufquell von den Täuflingen gesungen. Weshalb spielt da die Fischsymbolik gar keine Rolle? Weshalb wird der *IXΘYC* später eher auf die Eucharistie gedeutet? — Vf., der selber die Schwierigkeit fühlt, daß Ez. in den liturg. Büchern die erwartete Rolle nicht spielt, hält es für denkbar, daß die *IXΘYC*-symbolik mehr volksmäßig gewesen und von der offiziellen Kirche später abgelehnt worden sei — was aber nicht bewiesen ist. [236]

A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne* (Rev. d'hist. eccl. 28 [1932] 1—33; 751—787). Der Vf. will nicht eine vollständige Geschichte der Taufskrutinienordnung des Abendlandes bis auf Karl d. Gr. geben, sondern einigen Problemen nachgehen: Ursprüngliche Idee der Skr., ihre ursprüngliche Zahl, der röm. Einfluß auf ihre Entwicklung. Der I. Teil behandelt die ältere Ordnung der Skr. in den abendländ. Kirchen. Nach der *Apostol. Überlieferung* Hippolyts wird der Taufkandidat unmittelbar vor der Taufe durch einen besondern Exorzismus noch einmal auf die Echtheit seiner Vorbereitung hin geprüft: *Et cum prope est dies quo baptizandi sunt, episcopus alligat [= exorcizat] unumquemque eorum sacramento [= secreto, seorsim], ut possit cognoscere si mundi sunt. Et si quis inventus fuerit non mundus semoveatur, quia non satis attendit verbum doctrinae fidei* (nach dem Text Duchesnes, *Origines*⁵ S. 553). Sehr früh betrachtete die Kirche jeden Ungläubigen als vom Dämon besessenen, während im Gläubigen das hl. Pneuma wohnt. Mit Hilfe der Exorzismen „durchforschte“ (*scrutare*) die Kirche das Herz der Ungläubigen, d. h. prüfte es und

drang zugleich reinigend ein. Auch in Afrika ist das Skr. nach den Zeugnissen der hl. Augustin und Quodvultdeus sowie noch des Diakons Ferrandus von Karthago († 531) nicht eine Prüfung im Glaubenswissen, sondern eine Herzensprüfung, zusammengesetzt aus Exorzismen, Gebeten und Absagen an Satan, die den Täufling von der Herrschaft des Dämons befreien und der Kirche die Sicherheit seiner sittlichen Würdigkeit geben soll. Während des Skr. oder *examen* standen die *competentes* tiefverneigt barfuß auf einem Cilicium. Im Ritus von Neapel findet sich das Skr. auch als besonderer Ritus, u. zw. vor der *Traditio* des Vaterunsers und des Symbolums, d. h. vor dem 4. Sonntag der Quadragesima. In Rom gab es anfangs nur 3 Skr. Leo d. Gr. sagt von den *baptizandi electi*, sie seien *exorcismis scrutandi* (PL 54, 702), was aber nicht ausschließt, daß zu diesem Ritus auch Fragen über den Glauben gehörten. Nur noch als Prüfung im Glauben und ohne Exorzismus erscheinen die 3 Skr. in dem Briefe des Diakons Johannes an Senarius c. 4 (Mabillon, *Mus. Ital.* I p. 70); hier offenbart sich eine neue Katechumenatsordnung (s. unten). In Mailand soll das Skr. vom Dämon befreien: Ambros., *Explan. Symboli* (PL 17, 1155): *Celebratis hactenus mysteriis scrutaminum inquisitum est, ne immunditia in corpore alicuius haereret. Per exorcismum non solum corporis, sed etiam animae quaesita et adhibita est sanctificatio.* Darauf folgt die Übergabe des Symbolums. Es sind 3 Skr.; beim 3. findet eine Ölsalbung der Brust statt. Den Kandidaten wurde ursprünglich Asche auf die Häupter gestreut; später standen die Kinder um ein aschenbestreutes Cilicium. Ähnlich war die Ordnung in Aquileja. In Gallien ist der Terminus „Skr.“ selten; die Sache bestand aber. In Spanien fand früh eine Systematisierung und Verkürzung der Taufvorbereitung statt. In der 3. und 2. Woche vor Ostern hießen die Täuflinge *audientes* und *catechumeni* (Exorzismen, Handauflegung, Ölsalbung), von der *traditio symboli* am Palmsonntag ab *competentes*. Der II. Teil geht über die Entwicklung der röm. Skr.-Ordnung vom Ende des 5. Jh. an. Der oben genannte Brief des D. Johannes (492?) zeigt schon eine bedeutende Vereinfachung der Taufvorbereitung. Für die Kinder war die 3jährige Katechumenatszeit nicht notwendig; es bleiben davon allmählich nur noch einige Zeremonien *ad christianum faciendum*: Kreuzzeichen, Salz, Segnung. Die Einteilung in Katechumenen und *electi* wurde nun auf die nähere Vorbereitungszeit angewandt. Bei Joh. konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die Exorzismen; die Katechese ist nur noch eine liturg. Formel. Nach der *traditio symboli* kommen 3 Skr., die sich auf den Glauben beziehen; danach Salbung der Ohren und Nase, wobei die Kandidaten barfuß sind. In dieser Zeit bestanden zu Rom schon feierliche Taufvorbereitungsversammlungen innerhalb der Woche. Zum selben Ergebnis führt die Prüfung gewisser Quadragesimalmessen; **Mittwoch und Samstag** der 4. Woche (*mediana*) waren früh liturg. Tage erster Ordnung und ihre Messen von der Taufidee durchdrungen. Die 3 Meßformulare für Skr.-messen im *Gelasianum* ed. Wilson I 26—28 gehören zum echten Bestand des alten röm. *Gelasianum*; sie sind für feierliche Versammlungen der Katechumenen bestimmt; wenn im *Gelas.* sie *pro scrutiniis* genannt werden, so stammt diese Angabe von dem Kompilator, der einen *ordo scrutinii* von 7 Skrutinien kannte und dessen Rückverweisung auf Skr.-messen im *Gelas.* hier anbrachte. Die ganze Taufordnung des *Gelas.* ist abgesehen von einigen Rubriken und der Gruppierung der Formeln authentisch. Die Ordnung der 7 Skr. fand ihren ältesten Ausdruck im *Ordo VII* Mabillons und in dem des Joh. Archicantor, hg. zuerst von M. Gerbert, *Monumenta vet. lit. alemann.* II p. 171 (St. Blasien 1777) und zuletzt von C. Silvertarouca (1922; s. Jb. 4 S. 178 ff. und Jb. 5 S. 153 ff.); weiter findet sie sich im *Gelas. saec. VIII*, nicht im *Gregorianum*, in dem die 3 Skr.-messen des *Gelas.* verschwunden sind; die *comites* haben am 3.—5. Fastensonntag nichts, was an die Taufe erinnert, dafür aber am Mittwoch und Samstag der 4. Woche Lesungen, die sich auf die Taufe beziehen. Die neue Ordnung ist für Kinder; am Montag der

3. Woche ist die 1. der 7, Skr. genannten, Versammlungen. Sie besteht aus 2 Teilen: vor der Messe ist die Eintragung der Namen, Bezeichnung mit dem Kreuze, Gebet *ad catechumenum faciendum*, Salzreichung und Segnung (*Gelas. ed. Wilson* I 29—32); nach dem Introitus 3facher Exorzismus durch die *acolyti* mit deren Handauflegung, am Schluß Segnung des Priesters (ebd. 33). Dieser Ritus wiederholt sich 7mal. Beim 3. Mal tritt die Übergabe der Evangelien, des Symbolums und des Vaterunser hinzu; das Ganze heißt *in aurium apertione*. Am Karsamstag das *Ephpheta*, Salbung, Absage an den Teufel, *redditio symboli* (durch den Priester selbst). Skr. bedeutet hier also nur noch jede beliebige Taufvorbereitung; mit Ausnahme der 1. und 3. sind alle vom gleichen Typ; dem 1. geht der Ritus *ad christianum faciendum* voraus, das 3. umfaßt die früher getrennten *traditiones*. Diese neue Ordnung der 7 Skr. kann nur in Rom entstanden sein; von dort verbreitete sie sich schnell in England und Gallien. — Da die ältesten Bestimmungen über diese Ordnung, nämlich der *Ordo rom. VII* Mabillons und der *Ordo* des Joh. Archicantor, nur Rubriken-sammlungen sind und für die Texte auf andere Bücher verweisen, diese Texte aber nur im *Gelasianum* stehen, so bestätigt sich die Ansicht Andrieus (s. Jb. 10 Nr. 388), daß das *Gelas.* noch lange in Rom im Gebrauch war, nachdem Gregor d. Gr. schon sein Sakramentar ausgearbeitet hatte. Vgl. Nr. 372. [237]

K. G. Goetz, *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls bloße Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus?* (Basel 1929). Das Rektoratsprogramm der Univ. Basel für 1929 ist eine Auseinandersetzung mit dem Buche von H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (1926) und zugleich mit dessen Kritik Jb. 6 S. 209 ff., wobei Vf. bald L. bald uns zustimmt, bald von beiden abweicht. Die anregenden Darlegungen hier zu besprechen, würde mindestens wiederum 64 Seiten (wie die Abhandlung) beanspruchen. [238]

A. Greiff, *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse* (Theol. Qu.-schr. 113 [1932] 11—34). Was Jb. 10 Nr. 216 zu Greiffs *Johanneischen Studien I* gesagt wurde, gilt auch von dieser Arbeit, die eine Inhaltsangabe des 2. Heftes der oben gen. Studien, das bisher nicht veröff. werden konnte, sein will: auch sie zeichnet sich aus durch erstes Eindringen in die Probleme der urchristl. Liturgie und gute Beherrschung der einschlägigen Literatur, enttäuscht aber durch Folgerungen, für die die Grundlagen nicht ausreichen. Vf. geht aus von Justin M., *Apol.* I 65, wo zunächst *ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κραμάτων* bei der Opferung, dann von einem *μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτον καὶ οἶνον καὶ ὕδατος* bei der Kommunion die Rede ist, während I 67 *ἄρτος καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* bei der Opferung erwähnt werden. Die verschiedenen Namen (*κραμα, οἶνος*) sowie die verschiedene Reihenfolge in der Aufzählung der eucharist. Elemente an den beiden Stellen sucht Gr. durch die völlig unbegründete Konstruktion einer doppelten Eucharistie, der „Taufmesse“ am Tauf-tage und der „Sonntagsmesse“ am Sonntage, zu erklären (vgl. hierzu Jb. 10 Nr. 216). Bei der Taufm., u. zw. bei der Opferung, führe Justin vor der Erwähnung des Mischweines noch einen Wasserkelch ein, bei der Kommunion der Taufm. und ebenfalls bei der Opferung der Sonntagsm. spreche er nur von den heute noch üblichen eucharist. Elementen, Brot, Wein und Wasser. Was bedeute nun dieser Kelch mit Wasser bei der Opferung der Taufm.? Harnack, der nicht die beiden Messen unterschieden habe, habe den Ausdruck Wein bzw. Mischwein getilgt und die These aufgestellt, daß Justin als eucharist. Elemente Brot und Wasser überliefere, der Wein dagegen erst im Kampfe gegen die Gnostiker und Enkratiten eingeführt worden sei. Diese These sei zwar von den meisten Forschern abgelehnt worden, aber bisher habe für die Erklärung der justin. Stellen noch niemand den einzig möglichen Weg d. i. den Weg der liturg. Tradition der Kirche beschritten, den Weg, den Gr. nun einschlägt, um dabei aber leider in große Irrtümer zu geraten. In Abschnitt 2 behandelt er zunächst die liturg. Quellen, die außer Justin den Wasserkelch für die Taufm. bezeugen. Als ersten Zeugen führt er Hippolyt an, der in seiner K. O. 3 Kelche

für die Taufm. fordere: 1. den mit Wasser; 2. den mit Milch und Honig; 3. den mit Mischwein. Die Reihenfolge der Kelche, die nach der Ordnung, in der man sie genossen habe, angegeben sei, müsse genau festgehalten werden: Der Getaufte habe also nach dem Brote zuerst einen Schluck Wasser, dann Honigmilch und schließlich Wein (Mischwein) empfangen. Ein anderes Zeugnis für den Wasserkelch bei der Taufmesse sei die bekannte Oration des Leonianum in *Pentecosten ascendentes a fonte*, die auf Hippolyt zurückzuführen sei, ferner die Stelle aus den *Acta Susannae* (vgl. Jb. 6 Nr. 208). Außerdem macht Gr. aufmerksam auf die Mahlbilder der Kallistus- und Priscillakatakomben, die angeblich eine Kenntnis des Wasserkelches bei den Malern voraussetzen. Während nun in der nordafrikan., ägypt. und jerusalem. Liturgie der Wasserkelch nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen sei, so doch in der äthiop. Kirche, wie aus der äthiop. Version der Canones Hippolyts hervorgehe. Für die syr. Kirche will Gr. den Wasserkelch, d. h. wenigstens Spuren davon, aus *Test. D. n. I. Chr.* II 10 feststellen, die hier vorkommende Beziehung des Mischwassers auf die Taufe sowie die Spendeformel lege eine solche Annahme nahe. Auch in der Chrysostomoslit. sei eine Spur des justin. Wasserkelches zu erkennen: das nicht konsekrierte Wasser (τὸ ξέον), das nach der Mischung der konsekrierten Gestalten in den Kelch gegossen werde. Da es für das altchristl. Empfinden etwas Ungeheuerliches gewesen sei, unkonsekriertes Wasser mit dem hl. Blute zu vermischen (vgl. aber dagegen die noch heute übliche *commixtio* der konsekrierten Hostie mit dem nicht konsekrierten Wein in der *missa praesantificatorum*; s. Jb. 3 Nr. 286; Jb. 4 Nr. 354), müsse das Wasser vor der Vermischung eine entsprechende Heiligkeit gehabt haben, die aber nur von der Taufe her stammen könne, so daß man von selbst auf Taufwasser, Taufmesse und schließlich auf den Wasserkelch Justins komme. Auch in der im 3. Jh. abgefaßten gnost. Schrift findet schließlich Gr. noch eine Hindeutung auf den Taufwasserkelch, aber die hier angewandte Interpretation überzeugt keineswegs. In Abschnitt 3 geht Gr. zu der Bedeutung des Wasserkelches bei der Taufm. über. Der besondere Kelch mit Wasser, den Justin bezeuge, könne nicht zum Mischen bestimmt sein. Das Wort *κραῦμα* besage nämlich, daß der Wein schon gemischt sei, und ein zweites Mischen wäre unsinnig. (Über die Bedeutung des Wortes *κραῦμα* an unserer Stelle vgl. O. Casel, *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr.*; Der Katholik 94 [1914] 261—263.) Ferner müsse das Wasser, wenn es nur Mischwasser wäre, hinter und nicht vor dem Wein stehen, da bei der Eucharistie der Wein doch das Wichtigere sei — eine doch ziemlich allzu äußerliche Begründung. Wie ist aber das Wasser denn zu verstehen? Aus der K.O. Hippolyts werde offenbar, daß der Wasserkelch zur Taufe der Seele, des inneren Menschen, diene: „Wasser aber bei der Darbringung zum Zeichen der Taufe, damit auch der innere Mensch, d. i. die Seele, Ähnliches erlange wie auch der Körper“. Diese Auffassung werde bestätigt durch die Oration aus dem Leonianum, wo zu beachten sei, daß das Wasser hier nicht schlechthin *aqua*, sondern *fons* genannt werde. Eine solche Trinktaufe fände sich auch bei den Mandäern, Sethianern, dem Gnostiker Justinus und in den Oden Salomos. Von Hippolyt kehrt Gr. zu Justin zurück. Da sich bei Hippolyt, wenn man von dem später (wann denn?) hinzugekommenen Milchkelch absehe, für die Spendung der Eucharistie dieselbe Ordnung offenbare wie bei Justin (d. i. Brot, Wasser und Mischwein), so dürfe man sagen, Justin habe die Elemente bei der Prosphora nach ihrer Folge bei der Ausspendung geordnet. Zunächst erweckt aber vollen Widerspruch, daß Gr. ganz willkürlich den „später hinzugekommenen Milchkelch“ bei Hippolyt ausschaltet, und es zwingt sich einem der Eindruck auf, als ob er es nur tue, um seine These halten zu können. Ferner bleibt ungeklärt, weshalb Justin an der Stelle, wo er ausdrücklich von der Ausspendung der Eucharistie spricht, eine andere Reihenfolge hat (Brot, Wein und Wasser), weshalb er eigentlich überhaupt nicht die Ausspendung des Wasserkelches erwähnt, da bei dem Berichte über die Ausspendung doch οἶνος und εἶδωρ zu einem

Begriff zusammengehören und den mit Wasser vermischten konsekrierten Wein bezeichnen. Ebenfalls übersieht Gr. ganz, daß I 67 der Darstellung der Opferung der Sonntagsmesse *καὶ ὡς προέφημεν* vorausgeschickt ist, womit doch offenbar auf I 65 verwiesen werden soll. Da die Reihenfolge I 67 wiederum Brot, Wein und Wasser ist wie bei der Ausspendung der Kommunion in der Taufm., darf die I 65 bei der Opferung der Taufm. erwähnte Ordnung doch kaum so stark betont werden, wie Vf. es tut, ja es tun muß, um seine Folgerungen aufrecht halten zu können. Der Reihenfolge Brot, Wasser, Mischwein schreibt er nämlich einen ganz speziellen Sinn zu: durch sie werde die Verteilung der Mysterien Taufe und Eucharistie auf die Prinzipien Leib und Seele angedeutet, Leib und Seele werden besonders getauft und besonders genährt. Zuerst werde der Leib durch das Taufwasserbad gereinigt und erhalte danach als himmlische Nahrung das Brot d. i. das Fleisch Christi. Dann werde die Seele durch einen Trunk Wassers getauft und erhalte als himmlische Nahrung den Mischwein d. i. das Blut Christi. Das Wasser bzw. der Wasserkelch, den Justin zwischen Brot und Mischwein einführt, bezieht sich nach Gr. also auf die Taufe der Seele. Von neuem erhebt sich aber die Frage: weshalb spricht Justin dies mit keinem Worte aus, da nach dem Befund der Quellen eine solche Auffassung durchaus vereinzelt dasteht? Denn auch die Stelle Irenaios, *Haer.* V 2, 2, die Gr. als ein deutliches Zeugnis für die gesonderte Beziehung der Elemente anführt (das Brot für den Leib, das Blut für das Blut des Menschen), besagt für die These des Vf. nichts, ist vielmehr von diesem falsch verstanden und angewandt worden. Doch Gr. geht noch weiter, er will den Wasserkelch sogar im Joh.-ev. nachweisen. In diesem bildeten die ersten 6 Kap. einen geschlossenen, einheitlichen Teil, der merkwürdigerweise gerade die eucharist. Elemente nenne, die Justin bei der Taufm. habe: 1, 1—3, 21 Wasser-Wein; 3, 22—5, 47 Wasser; 6, 1—71 Brot (über die Dreiteilung dieser ersten 6 Kap. handelte Vf. in der Z. f. kath. Th. 52 [1928] 522 ff.); also wie bei Justin das Wasser in der Mitte, sonst Brot und Wein in der umgekehrten Reihenfolge. Gr. stellt nun folgenden Schluß auf: wenn die Taufm. 3 charakteristische Elemente habend wenn in Joh. 1—6 diese 3 Elemente genannt werden und wenn 2 von diesen Elementen eucharistisch orientiert sind, dann spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch das 3. Element zur Eucharistie in Beziehung zu setzen ist, also das Wasser der c. 3, 22—5, 47 ist eucharistisch zu deuten, d. h. hinter jenen Stellen, an denen nicht von einem Bad, sondern vom Trinken des Lebenswassers die Rede ist, steht nicht die Taufe durch Untertauchen, sondern die Taufe (doch nur der Seele, s. oben!) durch einen Trunk Wassers, m. a. W. der Wasserkelch Justins. Zum Beweise führt Gr. die Tatsache an, daß Joh. 4 (Szene am Jakobsbrunnen) und Joh. 6, 22 ff. (Brotwunder) auffallend ähnlich getrennt seien. Trotzdem lassen diese Ähnlichkeiten nicht mit der absoluten Sicherheit, mit der Gr. es tut, darauf schließen, daß Joh. das Trinken des „lebendigen Wassers“ nicht rein allegorisch habe verstanden wissen wollen, sondern ebenso mehrdeutig wie das Essen des „lebendigen Brotes“. Sei der letzte Vorgang real zu denken, so auch der erste. Also Joh. habe den Wasserkelch, die justin. Elemente der Taufmesse schon gekannt. Aber eigentümlich, daß keiner der Väter Joh. 4 so gedeutet hat, wie Gr. es will. Und wäre dann 1 Kor. 10, 4 f. auch so zu verstehen? Ein weiteres Zeugnis dafür, daß Joh. den Wasserkelch gekannt habe, erblickt Gr. in dem Bericht über den Lanzenstein in die Seite Jesu. Die „merkwürdige“ Reihenfolge der heraustretenden Flüssigkeiten „Blut und Wasser“, die bisher noch keine Aufklärung gefunden habe, bringt er zur justin. Taufm. in Beziehung, deren Elemente nach Joh. 1—6 Blut Christi, lebendes Wasser, Fleisch Christi seien. Die gleichen Elemente und die gleiche Reihenfolge finden sich auch in der Kreuzesszene: Blut, Wasser und das am Kreuze hängende Fleisch, den toten Körper Jesu (sic!). Dieses Blut, Wasser, Fleisch sei der ganze Christus, der tote Christus. Hinzuzunehmen sei aber das Pneuma, das Christus kurz zuvor (Vs. 30) aufgegeben habe, durch dieses Pneuma werde das Blut, Wasser, Fleisch (des toten

Christus) wieder belebt, so daß jetzt wieder der ganze lebendige Christus da sei. Die Kühnheit einer solchen Erklärung und Auslegung der Kreuzesszene, die im Gegensatz steht zu der gesamten Tradition, und die auf dieser Deutung beruhenden Folgerungen, daß Joh. in der Kreuzesszene das Mysterium der christlichen Teletai, speziell der Taufm., vorgebildet gesehen habe, daß er also die Elemente der Taufm. gekannt und deswegen das Blut an erster Stelle genannt, überhaupt die Tatsache des Heraustretens von Blut und Wasser so stark betont habe, erledigen sich selbst und machen jede weitere Kritik überflüssig. Zu dem Verhältnis von *Didache* und Joh.-ev., das Gr. am Schlusse seiner Abhandlung noch kurz berührt, daß Joh. später sei als die *Didache*, weil diese nichts von dem Wasserkelch erwähne, daß Joh. die *Didache* benutzt habe und nicht umgekehrt, vgl. das Jb. 10 Nr. 216 (Schluß) Gesagte.

H. E. [239]

M. Meinertz, *Die Krankensalbung Jak. 5, 14 f.* (Bibl. Zschr. 20 [1932] 23—36) untersucht, worin der Sinn und die Wirkung der Krankensalbung bei Jak. bestehen. M. Dibelius, *Der Brief des Jak.*⁷ (Göttingen 1921), A. Meyer, *Das Rätsel des Jacobusbriefes* (Gießen 1930) — M., der die These aufstellt, daß der symbol. Charakter des Namens der 12 Jakobssöhne die Gedankenfolge des Jak. veranlaßt habe, sucht Jak. 5, 14 an den Symbolwert des Namens Joseph = heilen zu knüpfen — sowie die kathol. Forscher O. Bardenhewer, *Der Brief des hl. J.* (Freiburg 1928) und J. Chaine, *L'épître de s. J.* (Paris 1927) nehmen als primäre Wirkung der Krankensalbung die einfache leibliche Gesundung des Kranken an. M. dagegen spricht ihr zuerst und zunächst eine übernatürliche, auf die Seele sich erstreckende Wirkung zu, wozu eine allseitige Betrachtung der Stelle im Rahmen des ganzen, eine höhere, gottgegebene praktische Lebensweisheit predigende Jak., der gerade im 5. Kap. eine stark eschatolog. Stimmung aufweise, unbedingt führen müsse. Hinzu komme noch, daß die ausschlaggebenden Begriffe Jak. 5, 14 f. *σώζειν* und *ἐγχεῖν* sowie *ἰᾶσθαι* auch an den übrigen Stellen der Schrift meist einen übertragenen, übernatürlichen Sinn (*σώζειν* sogar außer 5,14 noch 4mal bei Jak.) hätten. Ferner die Tatsache, daß unter den *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* Gemeindebeamte und nicht etwa Charismatiker zu verstehen seien, die natürliche Heilgabe aber nur als Charisma verständlich, als Gemeindeamt dagegen innerlich unerträglich und geschichtlich unmöglich sei. Schließlich müsse die einfache Beobachtung, daß an 2. Stelle, u. zw. nur bedingungsweise, von Sündenvergebung die Rede sei, zeigen, daß Jak. sich von Anfang an in der übernatürlichen Sphäre befände.

H. E. [240]

B. Botte OSB, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Textes et Études liturg. sous la direction de D. B. Capelle 1. Löwen 1932). In klarer Darstellung und vorsichtiger Auswertung der Quellen stellt B. zunächst in den beiden ersten Kap. zur Geschichte der beiden Feste Folgendes fest: Im Orient, u. zw. in Ägypten, berichtet Clemens Alex., *Strom.* I 21 § 146 von einer Feier der Taufe Christi durch Gnostiker. Origenes kennt E. nicht, scheint auch die Datierung der Taufe auf den 6. I. nicht zu kennen. Erstes ägypt. Zeugnis ist Cassian, *Coll.* X 2, wonach der 6. I. Feier der Geburt und Taufe ist. Spätestens 432 wurde die Feier des 25. XII. eingeführt. Pap. Rainer 492 (PO 18, 438 f. [s. Jb. 7 Nr. 219]) aus dem 4./5. Jh. hat eine Antiphon auf Weihn., dann am 5. Tybi = 31. XII. einen Text auf Joh. B., worauf jedenfalls E. folgte. Der Kalender von Oxyrhynchos (s. Jb. 4 Nr. 647) hat am 28. Choiak die Geburt Christi und am 11. Tybi Statio offenbar für E. Die kopt.-arab. Menologien sagen am 8. I.: 3. Tag der E. und Hochzeit zu Kana; am 19. V.: Eintritt des Herrn in Ägypten. Dies Datum fällt beinahe zusammen mit dem von Clemens Alex. als Ansicht mancher angegebenen Geburtsdatum am 20. V. In den Menologien gehen vorher: 11. V. Joh. Ev.; 12. V. hl. Stephan; 16. V. hl. Jungfrau (in einigen Hss. Unser Vater Jakobus der Orientale). Daneben stehen Stephan am 27. XII. und Joh. Ev. am 30. XII., St. Jakob am 26. XII. Also Vermischung 2er Kalendare. Palästina: Aetheria bezeugt E. als Geburtsfest Christi, was be-

stätigt wird durch das georg. Kanonarium und das alte armen. Lektionar. Das georg. K. hat am 3. Donnerstag der Osterzeit ein Gedächtnis der Unschuldigen Kinder. Nach der *Peregrinatio* findet am 40. Tag nach Ostern eine Feier in Bethlehem statt. Ist das vielleicht der Rest einer alten Feier der Menschwerdung? (Vgl. den nahen 20. V.) [Vgl. dazu auch A. Baumstark, Jb. 7 Nr. 569.] W. wurde in Jerusalem unter B. Juvenal (424—458) eingeführt, später wieder abgeschafft, so daß nur E. gefeiert wurde, was in der Mitte des 6. Jh. Kosmas Indikopleustes und Abraham von Ephesos (530—553) bestätigen. K. Justin II. (565—578) machte W. obligatorisch. In Palästina nahm die Taufidee an E. großen Aufschwung. [Vgl. dazu auch die von B. nicht erwähnte Miszelle von O. Heiming OSB, Jb. 9 S. 144—148.] In Syrien ist für Ephrem der 6. I. der Geburtstag; die Taufidee tritt in den Hymnen hervor (vielleicht nicht für E. verfaßt). In Antiocheia ist E. der Menschwerdung gewidmet; W. 386 oder 388 eingeführt; E. dann nur noch Tauffest. Das *Test. Dom.* hat nur E. Das syr. Martyrologium beginnt am 26. XII. Konstantinopel und Kleinasien: Gregor Naz. führt in K. um 380 W. (*θεοφάνια* oder *γενέθλια*) ein; E. (*φῶτα*) ist alsdann Tauffest. Ähnlich bei Gregor Nyss., Basileios d. Gr. u. a. Das von Rom gekommene W. setzt sich also seit dem Ende des 4. Jh. im Orient durch (mit Ausnahme Armeniens). Seitdem gewinnt an E. die Taufidee erhöhte Bedeutung; der Vf. neigt zu der Ansicht, daß sie diese ursprünglich nicht hatte. Der Westen: Rom: Gegen Usener und Lietzmann hält B. daran fest, daß W. um 336 schon vorhanden war. Die Präfation und das *Communicantes* von E., die nach Lietzmann für die Feier der Geburt am 6. I. sprechen, sind nach ihm von einer andern Kirche überkommen, von der Rom die E. übernahm. Aber selbst wenn sie altröm. wären, kämen sie nicht gegen den Chronographen auf. [Vielleicht wäre eher zu sagen: In diesen Texten wirkt die orient. E.-tradition auch in Rom nach; daß es echte E.-texte sind, beweist *apparuit*, vgl. den röm. Namen *apparitio*; die Texte können also auch in Rom entstanden sein.] Die Ansprache des P. Liberius an Marcellina (bei Ambrosius, *De virg.* III 1; PL. 16, 231) ist nicht mit Usener für die Feier der E. zu Rom nach 336 oder selbst 354 heranzuziehen; denn sie erwähnt die Hochzeit von Kana nicht wegen des Festmysteriums, sondern wegen der Christusvermählung der Marcellina. Oder: Um 354 verband man mit dem 25. XII. das Gedächtnis der Hochzeit von Kana (vgl. Afrika). Der hl. Leo M. feiert an E. nur die Anbetung der Magier, lehnt die Taufe ab; ähnlich Gregor d. Gr. In Afrika war der 25. XII. Geburtsfest Christi mit dem Gedächtnis der Magier und der Unschuld. Kinder; später trat E. (= Magier) hinzu. Seit dem 5. Jh. unter oriental. Einfluß Taufe. Für Italien bezeugt Filastrius von Brescia um 383 W. als Hauptfest; E. nicht allgemein (Gegenstand ist die *apparitio*, bei einigen Taufe und Erklärung). Es ist also nicht wahrscheinlich, daß Ambrosius um 377 (Abfassung von *De virg.*) am 6. I. die Geburt und das Wunder von Kana (unter Ausschließung des 25. XII.) gefeiert habe (s. oben). Wenn der Hymnus *Illuminans altissimus* Taufe, Stern und Kana erwähnt, so bemerkt B., die Urheberchaft des hl. Ambrosius sei nicht gesichert [?], oder aber der Festgedanke habe sich seit 383 entwickelt. Petrus Chrysol. nennt als Festinhalt Magier, Kana, Taufe. In dem Hymnus III. wird die Brotvermehrung erwähnt, aber nur als ergänzendes Beispiel (und als eucharist. Vorbild). Die ältere Tradition kannte nur die Offenbarung des Herrn an die Magier [?]. Bei Maximus Taur. die drei *miracula*, bes. die Magier. In Gallien wurde nach dem Zeugnis des Ammianus Marcell. um 361 die E. (= Geburt) begangen. Das von Berno, *De offic.* über eine Stelle des hl. Hilarius Mitgeteilte ist sehr unsicher. Für das 5. Jh. bezeugt Paulinus Nol. 2 Feste: eins der Geburt und eins, das Magier, Taufe, Kana feiert. Der Kalender des Polemius Sylvius (448/9) nennt Magier, Kana, Taufe. Letztere tritt allmählich mehr hervor. In Spanien bestimmt das Konzil von Saragossa (380), daß man an den 21 Tagen vor E. zur Kirche gehen soll. Dies ist nach dem Vf. aber kein Argument für das Nichtvorhandensein von W., da keine

Veranlassung bestanden habe, dies zu nennen; auch sei nicht die Vorbereitung auf die Taufe gemeint, da der Brief des P. Siricius an B. Himerius von Tarragona das unmöglich mache und zeige, daß man in Spanien damals W. feierte. Vf. schließt das aus den Worten des Briefes: *ut passim ac libere Natalitiis Christi seu Apparitionis et apostolorum ac martyrum festivitatis innumerae, ut a s s e r i s, plebes baptismi mysterium consequantur*, wonach Himerius selbst W. und E. unterscheide und behaupte, an beiden Festen werde getauft. *Apparitio* sei charakteristisch für span. Liturgie. Himerius erwähne also beide Feste vor W. 384; die Trennung der beiden sei sicher etwas älter. Damit aber kämen wir zu dem Konzil von Saragossa 380; dies sei also nicht mit Usener vom 6. I. und die 21 Tage nicht von der Taufvorbereitung zu erklären. Wenn die Väter von Saragossa diese Institution geschaffen hätten, hätte Himerius nicht in Rom angefragt; auch hätte er nicht E. mit W. und den andern Festen gleichgestellt; ferner hätte man dann nicht 2—3 Jahre später *passim ac libere* an allen Festen getauft. Die Existenz der beiden Feste sei also für 383 mit Sicherheit und für die Zeit vor 380 mit Wahrscheinlichkeit festgestellt. Diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit erhoben durch die von Botte übersehene Bachariusstelle, ed. Morin, Rev. Bén. 40 (1928) 300 ff. Ob man allerdings Prudentius für den Inhalt des span. Festes so in Anspruch nehmen darf, wie Vf. es tut, scheint mir fraglich, da Pr. längere Zeit in Rom weilte. Bei ihm ist E. der Magierhuldigung und dem Kindermord geweiht. Bei Isidor v. Sevilla sind Stern, Taufe und Kana der Gegenstand der Feier. In der mozarab. Liturgie ist wohl unter dem Einfluß des Hymnus *Illuminans* die Brotvermehrung beigelegt. In den Donau-provinzen kennt der Arianer Maximin E. nur als Taufe Christi. 3 Homilien unter den Werken des hl. Maximus Taur. setzen Taufe und Geburt Christi auf dasselbe Datum (griech.?). Zusammenfassung: In Rom und Afrika besteht W. vor E., in Gallien umgekehrt. Die lat. E. kam vom Orient, ist aber verschieden von der oriental. E. Sie erscheint entweder als *apparitio* vor den Magiern oder als Gedächtnis der *tria miracula* (dies als die Verbindung mehrerer Strömungen). Für die erste Form ist die Hypothese, daß Rom etwas nach 354 unter oriental. Einfluß eine Art Verdoppelung von W. schuf, wenig natürlich. Man hätte dann doch die Leseordnung geändert, die tatsächlich aber sich nach W. richtet. Die Lesung von E. zeigt die spätere Einfügung, da sie nicht chronologisch ist. Es ist also wahrscheinlicher, daß Rom die E. von einer andern abendländ. Kirche (wohl Spanien) bezog, die die *Nativitas* am 6. I. feierte und nach Annahme von W. die E. der Magierhuldigung weihte. Vom Orient kam zuerst E.-*Nativitas*, dann erst E.-Taufe. — Das 3. Kap. ist der Frage nach dem Ursprung der Feste gewidmet. Inbezug auf W. schließt Vf. sich der geläufigen Ableitung vom *Natalis Solis Invicti* an. Ebenso beruht E. nicht auf einer histor. Tradition wie auch nicht auf einer Datumsberechnung (gegen Duchesne), vielmehr auf einem heidn. Feste am 6. I., der Geburt des Aion [vgl. die Studien von Reitzenstein, Holl u. a. und jetzt Nilsson, s. oben Nr. 116]. Das auf diesen Tag gelegte Dionysoswunder mit dem in Wein verwandelten Wasser wurde christlich umgedeutet auf das Taufwasser; dies führte zum Gedächtnis der Taufe Christi und des Wunders von Kana. Bzgl. der Frage, ob das Tauffest zum ursprünglichen Bestand der E. gehört, weist Vf. darauf hin, daß die Basilidianer zwar am 6. I. die Taufe Christi feierten, daß das aber gnostisch war; daß ferner *ἐπιφάνεια* in den ersten Jh. die Menschwerdung bezeichnete, nicht die Taufe [die Menschwerdung aber unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes, die sich zuerst in der Taufe und im Wunder von Kana vollzog; zum letzteren vgl. Joh. 2, 11: *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*]. Der Name der E. *φῶτα* kommt von den an dem Tage gebräuchlichen Illuminationen (nicht von dem *φωτισμός* der Taufe), die das „Licht der Welt“ verherrlichten. Beide Namen weisen also auf die Geburt des Herrn; die Taufe erscheint

nicht überall und nicht allein als Gegenstand des Festes. Als Hypothese faßt Vf. zusammen; E. war im Orient ursprünglich Fest der Menschwerdung und stand einem heidn. Göttergeburtstag gegenüber, das zugleich der Sonne galt; daher das Datum. Der Zusammenhang dieses Tages mit Wasserriten führte zu einer Verbindung mit der Taufe und Kana; hier hat vielleicht gnost. Brauch auf die Kirche eingewirkt. Als W. eingeführt wurde, wurde E. im Orient hauptsächlich Tauffest, und die volkstümliche Tradition erhielt, gereinigt und vergeistigt, ihre endgültige Weihe. — Eine gewisse Wahrscheinlichkeit billigt Vf. auch dem Dasein der Feste von Anfang an zu; das eine palästinens., das andere ägypt. Ursprungs. Die Hypothese eines ursprünglichen Tauffestes dagegen lehnt er ganz ab. — In der *Conclusion* legt Vf. die Entstehung der beiden Feste frühestens in die konstantinische Zeit. Die Entfaltung ist verwickelter als man gewöhnlich glaubt; die gegenseitige Beeinflussung geht hin und her. — Dies der Hauptinhalt des Buches, das die neue Sammlung des Abtes Capelle gut einleitet. Den Ergebnissen der nüchternen Untersuchung wird man gerne zustimmen, wenn auch viele Fragen, wie Vf. selbst sagt, bleiben. Vielleicht hat der Taufgedanke, wie wir oben schon andeuteten, doch wesenhafter zur Epiphanie im Sinne der Offenbarung des Herrn gehört, als Vf. annimmt. — Im *Anhang* gibt B. eine Neuauflage des Traktats *De solstitiis et aequinoctiis*, der nach Wilmarth und Lietzmann römisch, aus dem 4. oder (nach Wilmarth) sogar aus dem ausgehenden 3. Jh. ist. B. hält ihn für afrikanisch, wenigstens in dieser Form, und vielleicht für eine Übersetzung aus dem Syr. Er bietet eine Rechtfertigung des Datums des 25. XII. und des Weihnachtsfestes. Das würde zu Syrien um 375 passen. Ist er Original, dann wird er in Afrika verfaßt worden sein, als Weihn. sich dort einbürgerte. Er gibt nicht die Wurzel des W.-festes, sondern dessen nachträgliche Rechtfertigung; wertvoll ist nur die Erwähnung des *Natalis Invicti* Vs. 434 ff.: *Sed et invicti natalem appellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui mortem subactam devicit? Vel quod dicant solis esse natalem ipse est sol iustitiae* . . . — Zur Geschichte der Feste vgl. nun auch oben S. 145 ff. [241]

O. Menzinger, *Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie* (Regensburg 1932). Das Dogma „Maria ist Gottesgebärerin“, wie es auf dem Konzil zu Ephesos ausgesprochen wurde, ist wie jede dogmatische Formulierung der Abschluß einer Periode, in der die Glaubenswahrheit zwar schon lebendig, aber auch noch in der Entwicklung zur vollen Reife begriffen war. Inwieweit dieses Gesetz der Dogmen-Entwicklung für die vorephesin. Mariologie zutrifft, und wie diese Entwicklung in der Liturgie der vorephesin. Jh. ihren Niederschlag gefunden hat, will M. dartun. Er stellt die Mariologie dieser Periode dar, wie sie sich in Messe, Symbolum, Kirchenjahr, Hymnen und der im Dienste der Liturgie stehenden Kunst ausgesprochen hat. Die reichlich angeführten Texte geben ein gutes Bild von den Anfängen und der Entwicklung der Mariologie und zeigen, welche Stellung die Gottesmutter auch schon vor dem Konzil von Ephesos in der Liturgie einnahm. Es läßt aber die große Bedeutung erkennen, die gerade die Lit. als der lebendigste und unmittelbarste Ausdruck des christl. Empfindens für die Dogmengeschichte besitzt. [Einige geschichtl. Angaben sind zu revidieren; s. Zschr. kath. Theol. 57 S. 631 f.; Theol. Rev. 33 (1934) 234—236.] R. H. [242]

IV. Symbolum.

E. v. Dobschütz †, *Das Apostolicum in biblisch-theologischer Beleuchtung* (Aus d. Welt d. Religion, hg. von Fascher u. Mensching, Bibl. Reihe H. 8. Gießen 1932). Die kurze, aber inhaltsreiche Schrift gibt zunächst die älteste Form des Röm. Symbolum zweisprachig in einer neuen Gliederung und die Varianten der Lokaltypen, mit deren Hilfe die Entwicklung bis zur heutigen Form abgelesen werden kann. Die Urform möchte D. dem beg. 2. Jh. zuschreiben. Der Aufbau stellt sich ihm so dar:

$$1 + 1+6 + 1+3 = 12.$$

In das trinitarische Grundschema ist die Christologie eingeschoben. Die Zweiteilung letzterer (Holl) wird abgelehnt. Gegen Harnack-Lietzmann (s. Jb. 1 Nr. 226—8) wendet D. ein, daß im 3. Teile 4 Glieder sind und daß das von Lietzmann gestrichene ἁρσιν ἁμαρτιῶν durch den Chiasmus der Form gestützt werde [was nicht ganz überzeugend ist]. Auch seien ἁγίαν ἐκκλησίαν / ἁρσιν ἁμαρτιῶν / σαρκὸς ἀνάστασιν nicht appositionelle Näherbestimmungen wie beim 1. und 2. Artikel [Das sind sie aber gerade, da sie nach urchristl. Theologie aufs engste zum hl. Pneuma gehören, was hier nicht im einzelnen bewiesen werden kann; v. Campenhausen in der unten gen. Bespr. weist mit Recht auf II Clem. ad Cor. 14 hin]. Merkwürdig ist es, daß nach Anm. 1 13 die 6 christolog. Sätze nach D. nicht als Glaubensgegenstände, sondern nur als Charakteristik Jesu erscheinen sollen; was sollen sie dann in einem Symbolum? — Im folg. stellt D. das S. literar- und ideengeschichtlich in den Strom des urchristl. Gedankens hinein. Der „Vater“ ist der V. Christi; bei J. Chr. ist „Sohn“ metaphysisch; μονογενής = unicus; das Pneuma ist die Gotteskraft, in enger Beziehung zu Gott und dem Herrn. Im christolog. Teil sind 2 Hauptteile: Geburt und Tod, die D. einfach als Lebensdaten nimmt, die aber doch eher als die entscheidenden Heilstaten (Menschwerdung und Kreuzesopfer) zu betrachten sind. Die Geburt wird durch ἐκ mit 2 Genetiven im Stil damaliger Geburtsurkunden beschrieben; vgl. H. J. Sanders, Memoirs of the American Acad. in Rom 9 (1931) 61 ff.; das Pneuma ist männlich gedacht (ruach ist fem.). Maria παρθένος gehört nach dem Vf. trotz Mt. 1 f. und Lk. 1 nicht zum Gemeinbesitz des Urchristentums; wie kam es aber dann ins S.? Auferstehung und Himmelfahrt sind nach dem urchristl. Kerygma verbunden; erst im 4. Jh. ein eigenes Fest der Himmelfahrt. ἔρχεται κολινεῖν ζῶντας καὶ νεκρούς atmet nicht mehr urchristl. Parusiesehnsucht, sondern den Gerichtsgedanken. Im 3. Art. bedeutet ἁγίαν „gottgeweiht“; die Sündenvergebung ist die einmal erfolgte allgemeine; σ. ἀνάστ. johanneisch, allgemeine Auferstehung. Aus der Niederwähnung der Sakramente will D. schließen, daß die spätere Sakramentskirche noch nicht vorhanden sei; richtiger wäre zu sagen, daß die Mysterien noch im Ganzen der Religion und nicht isoliert betrachtet wurden. — Bespr.: Theol. Litzg. 57 (1932) 585—7 (G. Krüger). [243]

Ad. Müller, *Werdestufen des Glaubensbekenntnisses. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung* (Theol. u. Kultus hg. von R. Goebel Heft 5; Stuttgart 1932). Das Buch beruht i. a. auf guter Kenntnis der Geschichte des Symbolums und auf tiefer Einfühlung auch in seine Formwerte; es betont mit Recht seine oft zu wenig beachtete Bedeutung im liturgisch-sakramentalen Gebrauch, bes. bei der Taufe und in der Messe. Doch werden die richtigen Erkenntnisse durch anthroposoph. Gedankengänge oft abgebogen und getrübt. Neben dem Kult soll das Apostolikum auch „Gegenstand innerer Versenkung und Vertiefung, der sich die Einzelseele weiht“ (S. 25), sein. Anregend, wenn auch oft übertreibend, sind die Darlegungen über den symbol. Aufbau des S., über die Wandlungen seiner Gestaltung unter röm., kelt., oriental. Einfluß usw. Schließlich wird aber erklärt, daß das Ap. „Ausdruck einer vergangenen Frömmigkeitsepoche“ (S. 61) sei, und es wird ein nach den Grundsätzen der „Christengemeinschaft“ modernisiertes Glaubensbekenntnis vorgelegt und erläutert, das allerdings nur noch äußerlich mit dem alten S. Ähnlichkeit besitzt. Immerhin mag das Buch manchen zum Nachdenken über die Tiefe und Schönheit des kirchl. S. anregen. [244]

V. Sprache.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament in Verbindung mit (39 Namen) hg. von Gerhard Kittel. Erster Band: A—Γ (Stuttgart 1933). Dieses Wb. knüpft an die Bestrebungen H. Cremers und J. Kögels an, den „neuen Gehalt“, den die griech. Wörter durch den Geist des NT erhielten, zur Darstellung zu bringen, indem unter Voraussetzung der äußeren Lexikographie alle Vokabeln behandelt werden,

denen eine relig. und theolog. Bestimmung anhaftet. Da dies in einer sehr umfassenden und gründlichen Weise geschieht, so entsteht ein Werk, das weit über die Bedeutung eines „Wb.“ hinausgeht, das vielmehr einen Durchschnitt durch die gesamte Wissenschaft vom NT gibt, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in der protest. deutschen Forschung entwickelt hat. Wer mit Freude verfolgen konnte, wie diese Wissenschaft unter Überwindung des Liberalismus sich zu einer mehr traditionsgebundenen und gläubigen Auffassung des NT zurückfand und wieviel sie zu einem vertieften Verständnis des Wesens des NT beitrug, der wird mit großer Dankbarkeit und mit dem größten Nutzen dieses Wb. nicht nur zur wissenschaftl. Verwertung, sondern auch zur inneren Versenkung in die großartige Welt des NT in die Hand nehmen, auch wenn er sich bewußt bleibt, wie vieles noch nicht endgültig gesagt werden kann und wie schon durch die große Anzahl der Mitarbeiter nicht eine volle Einheit der Betrachtung erreicht werden konnte. Artikel wie etwa die über Agape und Gnosis sind im höchsten Grade anregend, auch wo sie im einzelnen Widerspruch erregen. Die religionsgesch. Forschungen werden in gemäßigter Form ausgenutzt und dienen so wirklich der Herausstellung des Wesentlichen im Christentum. Für unser Jb. sei bes. bemerkt, daß der kultische Charakter so vieler ntl. Begriffe stets herausgestellt wird, wobei auch die Eigenart der urchristl. Kultaufassung gebührend hervortritt. Aus der großen Fülle nehmen wir einige Beispiele heraus, um den Wert des Wb. auch für den Liturgiker aufzuzeigen. Bei ἁββᾶ wird das Vaterunser usw. berührt. ἀγαλλιάομαι nach dem klass. ἀγάλλω Ausdruck für kult. Festfreude. ἀγγελία sakrale Botschaft, Proklamation; I Kor. 11, 26 wird τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε indikativisch genommen und als Proklamation durch das Wort, nicht das Tun [besser wohl beides!]. ἅγιος: Jesus Christus ist ἅ. durch seine wunderbare Geburt und als Träger des ἁγίου πνεῦμα. ὁ ἅγιος παῖς deutet auf die kult. Mission Jesu: er ist Opfer und ἀγιάζων. Das Pneuma wird bes. bei Paulus oft ἁγιον genannt. „Indem Pl. an die Bilder vom Tempel, vom Opfer, vom Liturgen anknüpft, stellt er den kult. Charakter des Heiligen fest, nur daß er ihn vergeistigt . . . Hier überall gilt es, den heiligen Tempel aufzubauen, den heiligen Kultus einzurichten, dessen Heiligkeit im πνεῦμα ἁγιον besteht, in dem zugleich die Gemeinschaft der Christen begründet ist . . . Das Zeichen der neuen Kultgemeinschaft der Christenheit, die im Tode Christi gegeben ist, ist die Taufe . . . und das Abendmahl. Die T. bedeutet als Todessgemeinschaft mit Christus den Tod des alten Lebens und die Auferstehung des neuen. Ebenso ist die Abendmahlsgemeinschaft Ausdruck der Todessgemeinschaft mit Christus, aus der die neue Gemeinschaft entsteht. So ist im Tode Christi der Gedanke einer Kultusgemeinschaft der Christenheit gegeben. Das kult. Element in seiner geistigsten Gestalt ist im Begriff der Versöhnung (καταλλαγή) enthalten, die eben durch Christi Opfertod bewirkt ist“ (S. 106 f.). Wenn es S. 174 f. im Art. αἷμα heißt, die Begriffe der Opfersprache (Sühne, Besprengung usw.) deuteten nicht darauf hin, „daß kult. Opfergedanken mit dem Blute Christi verbunden sind“, Blut sei nur „plastisches Merkmal für Tod“, so wird die Vergeistigung ins Persönlich-Sittliche zu weit getrieben, wenn auch selbstverständlich das Blut Christi unendlich über das atl. Opferblut erhaben war. — Mit Übergang etwa der Worte ᾄδω (Kultlieder der Ekklesia = im Kult laut werdendes Wort Christi), αἰνέω (Doxologien usw.), αἰών (in Doxologien), ἀλείφω (Ölsalbung der Kranken, medizin. und exorzist., bei der Taufe, Sterbesakrament), ἀλληλουϊά, ἀμήν, ἀνάμνησις (handelnd zu vollziehen, in der Eucharistie, mit Verweis auch auf Jb. 6 S. 113 ff.), ἀνατέλλω (ἀνατολή Lk. 1, 78 vom Messias als Sproß oder besser als vom Himmel her aufgehenden Gestirn), ἀρέσκω (εὐάρεστος als Opferbegriff), ἀσπάζομαι (wirkender Gruß usw., hl. Kuß beinahe sakramental), γάλα (1 Petr. 2, 2 = τὸ ἔχημα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ἡμᾶς. Die Gleichung geht auf eine Mysterienhandlung zurück. Hier hätte auf den nach Hippolyt, Apost. Überlieferung S. 118, 1 Hauler auch röm. Ritus hingewiesen werden können), γυνή (sakrale Funktionen der Frau) u. a. gehen wir etwas näher auf 2 Art. ein. βάπτω (Oepke): βαπτίζειν kommt im Hellenismus vereinzelt in relig.

Zusammenhang vor, nimmt jedoch nie sakral-technischen Sinn an. Für diesen ist grundlegend die Bedeutung „waschen, baden“, nur in 2. Linie die Lebenssteigerung, Unsterblichkeit. Die Proselytent. muß vor der christl. T. entstanden sein. Die Johannest. ist eine „wesentlich neue Bildung“, schließt sich an die Baptismen des gesetzlichen Judentums an, hat nichts mit den Mandäern zu tun; mit Beichte verbunden, ist sie Ausdruck der Buße; der Gedanke einer sakramentalen Sündenvergebung für den kommenden Aion wird durch den Ausdruck *εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* „mindestens gestreift“; der chr. T. gegenüber ist sie nur Wassert. In Mk. 10, 38 f.; Lk. 12, 50 würde „ein Ansatzpunkt für eine mysterienhafte Wertung der T. liegen“ als eines freiwilligen Sterbens; jedoch glaubt Vf., daß die Verse eine spätere Entwicklung vorausnehmen (?). In der chr. Gemeinde ist die T. von Anfang an üblich, u. zw. *εις Χριστόν* oder *εις τὸ ὄνομα Χριστοῦ*. Mit Recht sagt Vf. dazu: „Die Fassung im Sinne eines mystisch gedeuteten Taufmediums („in Chr. etc. hineingetaucht werden“) versagt überall und in jeder Hinsicht“. Wenn er aber nun jede „Namenmystik“ ausschließen und die Formel aus dem hellenist. Giroverkehr als „auf das Konto“ erklären will, so läßt sich das mit Röm. 6 kaum vereinbaren. Dort zeigt sich doch die T. in Chr. als Teilnahme am ganzen Wesen Christi. Vf. fügt auch hinzu: „Das pneumatische Einswerden mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus in der T. soll damit nicht geleugnet sein“ (S. 537). Die chr. T. ist Wirken Gottes am sündigen Menschen, zieht ihre Kraft aus dem veröhnenden Handeln Gottes in Christus, aus dem Sühnetod Christi, versetzt objektiv in Christus; also Realismus! Die Überführung des von Gott aus Gesetzten in empirische Wirklichkeit bleibt Aufgabe der Getauften. Es handelt sich um einen objektiven, zeitlich fixierten Vorgang; daraus folgt erst die Aufforderung des Willens. „Damit scheint Pl. sich dem hellenistischen Gedanken des Teilhabens an dem Sterben und Auferstehen der Mysteriengottheit zu nähern. Terminologische Beeinflussung . . . ist in der Tat nicht unwahrscheinlich. Seinen Ausführungen liegt vielleicht schon eine dann freilich kaum von ihm selbst geschaffene mysterienhafte Deutung des Untertauchritus zugrunde“, wobei jedoch ein zeitloser, naturalistischer Wiedergeburtindividualismus einer geschichtsgebundenen, eschatologisch verstandenen Neuschöpfung der Gesamtheit gegenübersteht. Wenn so der objektive, von Gott ausgehende Wirkungscharakter der T. richtig gesehen wird, weshalb dann die Kennzeichnung der T.-lehre der alten Kirche als „Sakramentsmaterialismus“, „magische Umwandlung“, „synkretistisches Mysterium“ usw.? Gewiß sind die Formen des Ritus reich ausgestaltet worden; am Wesen der Sache aber wurde dadurch nichts geändert. — Beim Art. *γεννάω* wird für den jüd. Proselyten der juristische und rationale Charakter des Neuwerdens festgestellt und betont, daß dies auch für das Christentum festgehalten werden müsse. Der Sinn der Mysterienweihe sei Adoption, nicht Zeugung aus der Gottheit. Ps. 2, 7 besage nach dem NT, daß Christus durch die Auferstehung aus Gott erzeugt ist; die Christen sind durch das Pneuma der Auferstehung selber aus Gott gezeugt. — Es müßte wohl klarer gesagt werden, daß seit der Auferstehung der Mensch Jesus zum Kyrios erhöht ist, daß daneben aber die Gottheit Christi aufgrund seiner pneumatischen Zeugung besteht. Auch im folg. liegt eine Abschwächung des Realismus urchristl. Denkens vor, wenn die Geburt aus Gott nach Joh. nicht als „Kraft oder Zuständigkeit“ verstanden werden darf, sondern rein sittlich aufgefaßt wird; oder wenn die Wiedergeburt in I Petr. „gar nichts Mystisches“ sein soll: „Die T. kommt im 1 Pt nur als der Glaubensakt in Betracht, in dem der Mensch dadurch rein wird, daß er Gott um ein gutes Gewissen bittet und dies erhält auf Grund der Auferstehung Jesu Christi 3, 21“ (S. 673). Hier hätte die Darlegung von Richards im Journ. Theol. Stud. 32 (1930/31) 77; s. Jb. 10 Nr. 226, zeigen können, daß *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα* mehr ist als ein subjektives Bitten. Hinter der allzu weitgehenden Ablehnung jedes „Hellenismus“ versteckt sich zuweilen die Scheu vor konkreter Auffassung der urchristl. Lehre, die doch durch ihren pneumat. Charakter vor jedem „Materialismus“ bewahrt bleibt. — Von den zahlreichen Bespr. des überall

sehr begrüßten und vom Verlage Kohlhammer billig hg. Wb. weisen wir hier nur auf die durch mancherlei Bedenken anregende von E. Fascher, Theol. Litztg. 58 (1933) 4—8 hin. [245]

E. Peterson, *Ἀγάπη* (Bibl. Zschr. 20 [1932] 378—382). Kritische Stellungnahme zu den von Lietzmann im Kommentar zu Kor. ⁸ (1931) 68 und von Stauffer in dem Theolog. Wörterbuch zum NT, hg. von G. Kittel (1933) S. 37 f. angeführten Belegen für den außerbibl. Gebrauch des Wortes *ἀγάπη* mit dem Ergebnis der Unwahrscheinlichkeit, daß dieses Wort außerhalb der christl.-jüd. Kreise geschaffen oder gebraucht worden sei. Man kann aber nicht in allem die von P. zu den betr. Texten geäußerten Bedenken teilen. H. E. [246]

Joh. Schneider, „*Mysterion*“ im Neuen Testament (Theolog. Stud. u. Krit. 104 [1932] 255—278). Wie der Hg. dieses Jb. schon öfters dargelegt und gezeigt hat, muß eine philologisch-theolog. Untersuchung über die Bedeutung und den Bedeutungswandel des Wortes *μυστήριον* methodologisch ausgehen von der Grundbedeutung des Wortes ganz allgemein, insbes. aber von derjenigen Bedeutung, die dieser inhaltsreiche Begriff im Hellenismus hat, da dieser dem Worte die innere Prägung und den Geist gegeben hat, die für den christl. Sinn des Wortes im Raume des kult. Lebens vorbereitend und gestaltend werden sollten. Wir möchten hier auf Theolog. Revue 24 (1925) 41—47 und Jb. 8 (1928) 225—232 hinweisen. Nach diesen Ausführungen umschließt der Begriff *μ.* zunächst die geheimen Weihen und Feiern der antiken Mysterien, dann auch einzelne Teile und Elemente der Mysterien, wie die geheimen Symbole (Formeln), Gegenstände (*δεικνύμενα*, Symbole, Nahrung, Bilder usw.). Die Terminologie der Mysterien geht dann in die mystisch gerichtete Philosophie und Theologie über. Mysterien werden nun die tieferen Lehren der Philosophen über das Göttliche, das sich nur den „Eingeweihten“ offenbart und dem bloßen Verstande unzugänglich ist, das deshalb das Urmysterium ist und sich in Schweigen birgt. Das Wort erhält also jetzt zu seinem konkret-liturg. Sinn einen mehr abstrakt theologischen. Den methodischen Weg, den Casel für eine Untersuchung über die Semasologie des Begriffes *μ.* vorschlägt und selbst geht, der auch für eine Untersuchung über die Bedeutung des Wortes *μ.* im NT richtunggebend sein muß, betritt nun Schneider in der vorliegenden Abhandlung nicht oder wenigstens nur sehr wenig, so daß die von ihm gezeitigten Ergebnisse z. T. nicht voll und ganz befriedigen können. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes wollen wir dennoch einen kurzen Aufriß der Arbeit geben, um so mehr, als das Jb. stets den Begriff und das Eidos des Mysterium herauszuschälen und klarzustellen bemüht ist. Schn. geht von der Voraussetzung aus, daß *μ.* im klassischen Griechisch die Bedeutung geheime Sache, geheime Lehre, Geheimnis habe, während der Plural meist zur Bezeichnung der Mysterien oder Mysterienweihen diene. In der hellenist. relig. Sprache bedeute das Wort ebenfalls meist Geheimnis u. zw. vor allem in den Zauberpapyri. Doch stelle das Wort, worauf auch schon Reitzenstein hingewiesen habe, in diesem Schrifttum keinen festen Begriff dar: es bezeichne zunächst die kult. Handlung, die aus dem *δράμεον* und dem *λόγος* bestehe, trete dann aber auch für den *λόγος* bzw. für die Lehre allein ein und bezeichne so schließlich alles „wozu es der *γνώσις* bedarf und was *γνώσις* verleiht“. Für die LXX stellt Schn. dann folgende dreifache Bedeutung des Begriffes *μ.* fest: 1. Es gibt Geheimnisse Gottes; sie beziehen sich auf das, was in der Zukunft geschehen soll (Sap. 2, 22; u. a. m.); 2. Es gibt Geheimnisse der Menschen, die streng zu hüten sind, insbes. die Pläne von Königen oder Feldherrn (Tob. 12, 7); 3. Es gibt ein Geheimnis der Bosheit, das in dem Willen eines Mächtigen verborgen liegt und sich dann als Verderben wirkende Kraft enthüllt (Judith 2, 2). Der Ausdruck *μ.* kommt aber nur in den jüngeren Schriften vor, im Buche Sap. ist der hellenist. Einfluß bes. deutlich. Aber nirgends erscheint die kultisch-sakrale Bedeutung des Wortes, fast ausschließlich dagegen die abstrakt-theologische, *μ.* im Sinne von etwas Geheimem, von Geheimnissen, die verborgen sind und die aus ihrer Verborgenheit ans Licht gebracht werden, aber nicht nur vor einem engen Kreis ein-

geweihter Mysten, sie sollen vielmehr in das volle Licht der Wahrheitserkenntnis gesetzt werden. Von den andern Übersetzungen des AT haben nur Theodotion und Symmachus das Wort $\mu.$ u. zw. am meisten Theodotion. In der pseudepigraphischen Literatur außerhalb der LXX tritt eine mehr mystisch-gnostische Betrachtungsweise hervor, nach der die Geheimnisse in die himmlische Welt gehören, die abgefallenen Engel haben sie aber verraten und dadurch Schaden auf die Erde gebracht. Im späteren Judentum werden die Dinge der Endzeit, Gericht, Lohn usw. auch als $\mu.$ bezeichnet. Eine andere, mehr dem Sinn der hellenist. M. entsprechende Bedeutung erhält das Wort dann bei Philon, obwohl dieser an sich die hellenist. Weißen und M. entschieden ablehnt. Für Philon ist das Judentum das wahre M., Moses der wahre Hierophant, die in das volle Verständnis des Gesetzes Eindringenden sind die Eingeweihten. Er unterscheidet auch im Anschluß an die großen und kleinen Weißen der eleus. M. große und kleine M. Die M. dürfen auch keinem Uneingeweihten weitergegeben werden. Die Einweihung in die M. selbst ist ein rein geistiger Vorgang, der nichts mit naturhaft-sakramentalem Geschehen griech.-hellenist. M. gemein hat. Es ist eine höhere Stufe der $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$, die jenseits alles Irdisch-Sinnenhaften zur Schau der ewigen und wahren Erkenntnis Gottes führt. — Im NT ist von dem $\mu.$ $\tau\eta\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ die Rede. Das Gottesreich ist verborgen und erschließt sich nur durch göttliche Offenbarung. Den Jüngern ist die $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ dieser Geheimnisse gegeben, den Ungläubigen versagt. Bei Paulus tritt statt des $\mu.$ $\tau\eta\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ mehr das $\mu.$ Gottes und Christi hervor. $\mu.$ ist der „Inhalt der christl. Botschaft, die allen kundgetan werden soll, weil Gott sein großes Geheimnis vor aller Welt offen hingestellt hat“. $\mu.$ besagt also hier die volle Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Die Geheimnisse sollen nicht nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten vorbehalten werden, sie sollen vielmehr allen verkündigt und offenbar werden. Dabei ist zu beachten, daß, wie bei den hellenist. M. der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ des M. dem M. selbst gleichgesetzt ist, auch bei Paulus diese Identifizierung stattfindet. Sonst braucht Paulus das Wort in einem dreifachen Sinn: 1. wirkliches Geheimnis; 2. der offenbare Inhalt der christl. Verkündigung; 3. Geheimnis, das nur den Gläubigen als den $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ erschlossen wird. Diese verschiedenen Bedeutungen des einen Wortes geht Vf. nun im einzelnen durch, indem er zunächst die Darlegung des Röm. und Kor., dann die des Eph. und Kol. und schließlich die des Thessal. und des Tim. behandelt und interpretiert. I Kor. 13, 2 und 14, 2 stehe der Plural $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ im Sinne des wirklichen Geheimnisses, dessen Inhalt verborgen ist. Paulus nennt sich und die Apostel $\acute{\epsilon}\pi\eta\rho\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\omicron\mu\omicron\iota \tau\omicron\nu \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$; der $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma \tau\omicron\nu \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ weiß die Geheimnisse, die sonst verborgen sind, und verkündigt sie öffentlich, es handelt sich um ein $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (I Kor. 15, 51), $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ (I Kor. 2, 1) usw. der M., nicht wie bei den hellenist. M. um eine Einweihung des Adepten in die göttlichen Geheimnisse aufgrund einer mystischen Weihe. Das M. bleibt aber M., insofern es niemals durch die *ratio* erkannt wird. Der grundlegende Unterschied in der Bedeutung des Wortes $\mu.$ bei Mk. und Lk. und bei Paulus besteht also darin, daß bei jenen die Verkündigung des $\mu.$ nicht geschieht für diejenigen, die „draußen“ sind, bei diesem aber allen Menschen die göttlichen Geh. offenbar werden sollen. Ihre Verkündigung schließt aber jede menschliche Weisheit aus, sie erfolgt nur durch das Pneuma, weil nur dieses in die Tiefen Gottes eindringt. So spricht Paulus von einer $\sigma\omicron\phi\iota\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omega$, die nur für die $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\iota$ bestimmt ist. Es gibt also Geh., die nur den Gläubigen gesagt werden können, weil nur sie sie verstehen. Darüber hinaus gibt es aber auch noch andere, die nur den $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\iota \mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ offenbar sind und die diese nur gelegentlich den übrigen Christen kundtun (vgl. Röm. 11, 25; I Kor. 15, 51, wo Paulus sich jedesmal noch einer bes. feierlichen einleitenden Formel bedient). Im Kol. und Eph. bestimmt Paulus den Begriff $\mu.$ näher u. zw. als $\mu.$ $\tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Eph. 1, 9), $\mu.$ $\tau\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu$ (Eph. 6, 19), $\mu.$ $\tau\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (Kol. 4, 3). Inhalt des $\mu.$ ist also das Evangelium Christi, dessen Verkündigung sich an jedermann richtet, im Unterschied von den M., die nur wenigen offenbar werden (vgl. Kol. 1, 28). Nach Eph. 3, 9 ist das $\mu.$ vor den Aionen in Gott

verborgen gewesen, in der Fülle der Zeiten aber offenbar geworden durch Christus. Daher kann denn auch dieses $\mu.$ mit dem einen Worte „Christus“ bezeichnet werden. Aufgabe des Apostels ist es, dieses Christus-M. zu verkündigen. Letzteres entfaltet sich nun nach 4 Seiten hin: 1. Das $\mu.$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\mu\iota\upsilon\eta\iota$ (Kol. 1, 27); durch die Einwohnung des Christus, der der Christus der Herrlichkeit ist, wird dem Gläubigen $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ zuteil, die ihrer letzten Erfüllung noch entgegenharrt. 2. Die Einverleibung der Heiden in das $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (Eph. 3, 4): durch die Verkündigung und Annahme des Evangeliums sind die Heiden $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (Eph. 3, 6) geworden, aber nur $\delta\iota\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$ (Eph. 3, 10). 3. Die Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche (Eph. 4, 15; 5, 6 f.). Diese ist bestimmt durch die Liebe und ist so eng wie die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in der Ehe. 4. Zusammenfassung des Alls in Christus (Eph. 1, 9). Der Heilsplan, den Gott beschlossen, und die Heilsveranstaltung, die er getroffen hat, umfaßt in Christus nicht nur die Gläubigen, sondern auch den ganzen Kosmos: in Christus ist die Trennung von Irdischem und Himmlischem aufgehoben. Das Wort Eph. 1, 10 will Schn. im Gegensatz zu Dibelius und Soden als „eschatologisch-mystisches Christusgeheimnis“ deuten, was jene nur für Kol. 1, 26 f.; 2, 2 und 4, 3 aufstellen, für Eph. 1, 10; 3, 3 ff. aber ablehnen, um es hier nur für die Annahme der Heiden zu verstehen. In Christus wird, wie Schn. Eph. 1, 10 auslegt, das All, wenn die Zeiten ihr Vollmaß erreicht haben, zu einer nicht mehr getrennten Einheit zusammengefaßt, so daß alles von Christus umschlossen ist und in ihm sein Wesen hat, auch das, was bisher außerhalb des Christusreiches war. — Neben den göttl. Geh. gibt es auch satanische, z. B. II Thess. 2, 7 $\mu.$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\alpha\varsigma$. Ihm wohnt eine ungeheure $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ inne, die schon jetzt in die Welt hineinwirkt. In seinem ganzen Umfang ist das Geh. noch verborgen, wird aber in der dafür bestimmten Zeit offenbar. I Tim. bringt den Ausdruck $\mu.$ schon etwas verblaßt: I Tim. 3, 9 $\mu.$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ ist nach Dibelius nahezu = $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$. Doch schließt der ganze Ausdruck, wie Schn. mit Recht behauptet, etwas mehr als der des einfachen $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ in sich, dennoch dürfte seine Auslegung, der Glaube habe im Menschen seinen Ort in der $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$, ruhe also gewissermaßen in der innersten Verborgenheit des geistigen Wesens im Menschen und werde hier als ein den andern Menschen verborgenes Geh. von dem Gewissen gehütet, schwerlich richtig sein. Dagegen ist I Tim. 3, 16 $\mu.$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\beta\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma$ schon stark dogmatisiert und geradezu als Symbolum zu verstehen, um aber dennoch den Charakter eines den Ungläubigen, die nicht $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$ sind, verborgenes Geh. zu behalten. — In den joh. Schriften, die doch sonst zahlreiche myst. Ausdrücke haben, begegnet das Wort $\mu.$ nur Apok. 10, 7, wo von der Vollendung des Gottesgeh. die Rede ist; sonst bedeutet es das in der Vision Geschaute z. B. 1, 20. Auch wird das $\mu.$ $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\alpha\varsigma$ erwähnt: 17, 5; 17, 7 ff. Ignatius v. Ant. gebraucht den Ausdruck nur sehr selten. Eph. 19, 1 werden drei Geh. aufgezählt, die Jungfrauschaft der Gottesmutter, die jungfräuliche Geburt und der Tod des Herrn, die dem Fürsten und den Äonen dieser Welt verborgen blieben. Als diese Geh. aber auch den letzteren offenbar wurden, geriet der Kosmos in Verwirrung, das alte Reich stürzte dahin, ein neues, von Gott aufgerichtetes nahm seinen Anfang. Die M. werden also durch Ignatius in engste Verbindung zu den kosmischen Geschehnissen gebracht, Gedanken des Kol. und Eph. werden von ihm auf den Hintergrund mytholog. Vorstellungen weiter ausgebaut und stärker gnostisch ausgedehnt. Magn. 9, 2 wird der Tod Christi als ein M. bezeichnet, durch das die Christen den Glauben empfangen, die verborgenen, aber realen Kräfte des Todes Christi wirken den Glauben. Nach Paulus aber sei dieser das Werk der Verkündigung des M.: in dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\sigma\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ verbinde sich die Heilstatsache mit dem Pneuma, dadurch werde sie zur Gegenwarts kraft und zu einem $\mu.$, das jetzt durch seine in dem Worte stets gegenwärtige Offenbarung Geltung habe. Bei Ignatius wird also das durch Paulus gegebene Verständnis von $\mu.$ wieder zurückgedrängt und die dem religiösen Sprachgebrauch des Hellenismus eigene Bedeutung des Wortes wieder hervorgeholt. Das Wort bekommt von neuem wieder ganz den

Charakter des Geheimnisvoll-Verborgenen. [Zur richtigen Deutung von M. vgl. auch oben Nr. 3 Kap. II.] H. E. [247

K. Petersen, *ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΡΙΑ* (Theol. Stud. u. Krit. 104 [1932] 421—428). Der ungewöhnliche Ausdruck kommt zuerst bei Chrysostomus vor (PG 52, 452), dann bei Photius, Theophanes Cerameus und Germanus II. Cstp. Photius (PG 101, 989) sagt von Maria Magd., daß der Herr sie *χειροτόνει εὐαγγελίστριαν τῆς ἀναστάσεως*, und Theophanes nennt die Frauen, die zum Grabe kommen, um den Herrn zu salben, *εὐαγγελιστρίας καὶ κήρυκας τῆς ἐγέρσεως* (PG 132, 645), während Germanus die Kais. Theodora als die *πρώτη τῆς ἀναστάσεως ταύτης εὐ.* bezeichnet, indem er den Ausdruck von der Auferstehung Christi auf die Wiederherstellung der hl. Bilder überträgt. *εὐ.* wird also an diesen 3 Stellen für Botin der Auferstehung gebraucht, wenn auch im letzteren Falle im übertragenen Sinn. Chrysost. hat *εὐ.* für Kyriosbotin überhaupt, wenn er zu Mt. 15, 22 sagt: *Κύριε, νῦν Δαυὶδ ἐλέησόν με. Εὐ. γίνεται ἡ γυνὴ καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν οἰκονομίαν ὁμολογεῖ*. Basilus Seleuc., der Thekla Jüngerin und *εὐ.* des Paulus nennt (PG 85, 517), und Nicetas Paphlago, der Maria, die Schwester Philipps (I Kor. 9, 5), u. a. als *θερμωτάτη πρὸς τὰς Ἑλληνίδας τοῦ Ἰησοῦ εὐ.* bezeichnet, kommen nach P. nicht in Betracht, da hier der Begriff nicht im vollen und strengen Sinne genommen sei, sondern einfachhin „Missionarin“ bedeute. Unter *εὐαγγέλιον* versteht P. nämlich die „sakrale Botschaft vom Herrn als Herrn u. zw. vor allem als Herr, der durch die Auferstehung als solcher proklamiert ist“ (Röm. 1, 4) oder der, wie P. ihn in Analogiebildung zu Ausdrücken des Origenes nennt, die *αὐτοανάστασις* ist. Die Versuche des Vf., dem Entstehen des Wortes *εὐ.* nachzugehen, die sich, wie jener selbst zugesteht, nur auf zufällig gefundene Stellen beschränken (z. B. Gregor Nyss. PG 45, 892; 46, 632; Kyrill 33, 853; wo die Frauen *μάρτυρες* der Auferstehung genannt werden oder wo in diesem Zusammenhang das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* gebraucht wird), reichen für eine letzte Erklärung und Entwicklung des Begriffes nicht aus und bedürfen einer gründlichen philolog. Neu- und Weiterbearbeitung. [S. auch Zschr. ntl. Wiss. 31 (1932) 95 f.] H. E. [248

Jos. Schrijnen, *Charakteristik des Altchristlichen Latein* (Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum Christianum pertinentia edenda curat J. Schr. fasc. I. Nijmegen 1932). Vf. betont stark, daß das a. L. eine Sondersprache ist aufgrund der Religion, u. zw. indirekt durch soziale Schichtenbildung. Das Kirchenlatein sei nur ein geringer Teil des a. L. Die Absonderung der Christen rief semant., lexikolog., morpholog., syntakt., selbst phonet. Differenzierungen hervor; solche stammen auch aus der Kultsprache. Das a. L. bevorzugte die Volkssprache mit ihrem konservativen Archaismus und ihrer Geschmeidigkeit. Es gibt unmittelbare und mittelbare Christianismen. Rhythmus und Reim gehen aus relig. Beseelung hervor. Patrist. L. ist nicht = a. L., umfaßt nicht die Martyrerakten, die Liturgien und Sakramentare. Kirchenlat. ist die Sprache der Kirche, die der Itala, Vulg. usw. Kirchenl. im engeren Sinne ist die a. Kultsprache, die in die Alltagsspr. zurückflutet. Kirchenl. und Kultl. sind Sondersprachen im Schoße des a. L. Die Kirchenväter benutzten das Volksl., nicht um sich beim Volke verständlich zu machen, sondern weil jenes zum konstruktiven Teil ihrer Sprache gehörte. Vf. zeigt an einigen Beispielen die Verchristlichung von Wörtern, wie *vigilare* Vigil feiern, *oblatio* Messe, *infantes* Neugeborene, *refrigerium* Seligkeit, bei Tertullian Agape, ferner Gedächtnismahl (Volkskult!). Der Prosarhythmus ist in der alten Kirche bodenständig. An der Sprache kann man den Autor erkennen. [249

E. v. S., *Zur Geschichte der Formel „Mons, qui Christus est“* (Lit. Zschr. 4 [1931/2] 390 ff.). Vorliegende Misz. will die Quellen zu der im neuen Bergsteigesegen verwendeten alten Formel *Mons* etc. aufzeigen (vgl. Lit. Zschr. 4 [1931/2] 93—95 u. 221). Sie führt sie zunächst über Ambrosius hinaus auf Hilarius zurück, der in einem im „Antiphonar of Bangor“ erhaltenen Hymnus Christus *Mons* nennt; als vermutliche Quelle für Hilarius werden dann 3 Texte des Origenes angeführt, der im Hohenliedkommentar III 9 (GCS VIII 214), in Hom. XIII 3 in Jerem. (GCS III

105) und hom. XVIII 5 in Jerem. (GCS III 157) Christus „Berg“ nennt. Origenes wird dann seinerseits wieder auf Philon, *plant.* 47 cf. 52 und dieser auf seine jüdisch-altoriental. Quellen zurückgeführt. Es sei uns gestattet, hier noch kurz einige Ergänzungen zu den Vätertexten zu bringen: Hilarius verwendet das gen. Bild vor allem noch häufig in seinem Psalmenkommentar, der ja manche Zitate des Pss.-komm. des Orig. enthält; so heißt es *sup. ps. 14, 5* (CSEL XXII 86 f.): . . . *ecclesia corpus est Christi, et fundamentum aedificationis nostrae Chr. est, et civitas super montem aedificata: hic ille mons est, in quo quaeritur, quis potest esse requiescens. Sup. ps. 120, 4* (CSEL XXII 561 Zingerle) sagt er: . . . *secundum Danielelem Dominus ipse mons magnus est.* Ähnlich mit Bezug auf Daniel auch *sup. ps. 124, 3* (ebd. 598 f.). Die hier angezogene Stelle aus Dan. 2, 35 wird auf Christus, den nicht vom menschlichen Vater gezeugten und wunderbar geborenen, gedeutet. Diese Erklärung finden wir auch später bei Augustinus, *serm.* 45, 5 (PL 38, 265 f.). Sie führt uns wohl auch auf das Fundament der Formel, soweit es in der Schrift enthalten ist. Sonst wäre zum Bergsymbol zu bemerken: Gleich „Himmel“ brauchen es noch Irenäus, *adv. haer.* III 20, 3; Methodios, *Symp.* III § 64, und Origenes an zahlreichen Stellen. Ebenso Eusebius für „himml. Sion“ PG 23, 85 D und 625 D; für Engel 796 C, Propheten 1273 B. Zu *mons, qui Chr. est* notiere ich noch von Abendländern: Ambrosius, in *Luc.* VII 11 u. Augustinus, *sermo* 37, 2 PL 38, 222, in *Joann.* IV und IX 15 (hier ebenfalls unter Hinweis auf Dan. 2, 35). E. v. S. [250]

Beziehungen zur christlichen Archäologie.

Von Theodor Klauser.

G. Destefani, *Alla scuola dei monumenti e dei documenti. Archeologia come fonte della Liturgia scientifica* (Liturgia 1 [1933] 27—30; 118—121) gibt einige wichtige Beispiele dafür, wie die Liturgiegeschichte aus den Monumenten erläutert werden kann, u. zw. die Elfenbeinbilder von dem Diptychon von Cambridge-Frankfurt (DACL III 2472 ff.) mit der Darstellung der *missa catechumenorum* und der *missa fidelium*, und ein Blatt aus dem Sakramentar von Marmoutier mit der Darstellung der 8 *ordines*. O. C. [251]

O. Wolff OSB, *Tempelmaße. Das Gesetz der Proportion in den antiken und altchristlichen Sakralbauten. Ein Beitrag zur Kunstwissenschaft und Ästhetik* ² (Wien 1932). Die Grundanschauung des Buches ist, daß dem Entwurf der antiken und der christl. Sakralbauten bestimmte Maßverhältnisse zugrunde liegen; unter diesen soll das dem Kreis eingeschriebene Hexagramm ausschlaggebend sein. Wie S. Guyer in einer Bespr. Byz. Zschr. 32 (1932) 375 f. zeigt, bleibt als berechtigter Kern der W.schen Thesen nur übrig, daß alles künstlerische Schaffen ein Gestalten der Materie nach bestimmten, letztlich auch in Zahlen irgendwie formulierbaren Proportionen bedeutet. Bezüglich der frühchristl. Bauten gibt G. zu bedenken, 1. daß das in der Antike stets lebendig gebliebene Gefühl für richtige Maßverteilung in der Spätantike stark zurückgegangen ist; 2. daß damals ganz neue Interessen, so der Sinn für die Reize des Hintereinander und für die Entwicklung der Tiefenperspektive, das Gefühl für die wohlproportionierte Tektonik in den Hintergrund gedrängt haben. Th. Kl. [252]

G. Karo, *Archäologische Funde vom Sommer 1931 bis Mai 1932* (Archäolog. Anzeiger 1932, 103—183). Orlandos hat beim Bahnhof Kiatos, westl. von Korinth, eine große frühchristl. Basilika festgestellt (70×24 m) vom dreischiffigen hellenist. Typus. Auch hier finden wir außer dem Bischofsthron und den Priestersitzen in der Apsis die länglich rechteckigen Sitze für den niederen Klerus (S. 141 f.; vgl.

Jb. 11 Nr. 222). — In Nea-Anchialos (vgl. Jb. 11 Nr. 222) hat Sotiriu 7 Säle mit Mosaikböden (Kreuze, Quadrate, Pfauen, Rebhühner, Tauben, Enten, letztere paarweise beiderseits von Vasen) festgestellt; es handelt sich um Anbauten einer Kirche, die im 5. oder 6. Jh. über einem röm. Bau errichtet worden sein muß und zweifellos zu den größten Thessaliens gehört hat (S. 153 f.). — Eine frühchristl. Basilika wurde in Kastoria (Mazedonien) innerhalb der justinianischen Mauer ermittelt (S. 155). — Die spätantike Theodoros-Synagoge in Aigina (vgl. die fehlerhafte Wiedergabe der Bauinschrift IG IV 190) wurde auf ihren Grundriß hin untersucht. Sie hat wie ihre Vorgängerin Vorhalle und Apsis gehabt und ist im 7. Jh. verfallen (S. 164 f.). — Zu den Funden in Arkassa siehe Jacopi unten Nr. 278. — Bei Kolomas wurde eine Kirchenruine, die ebenfalls reichen Mosaikboden aufweist, entdeckt. In der Apsis Fische, Delphine und Pfauen; im Chor 2 Felder mit Hirschen, Weinranken und Stifterinschrift (S. 182). Th. Kl. [253]

G. de Jerphanion, *Bulletin d'archéologie chrétienne III. Rome, Orient, Pays slaves*, Lyon (Orientalia Christ. 28 [1932] 215—319). Ausführliches krit. Referat über neuere Funde, Veröffentlichungen, Ausstellungen und Kongresse. Th. Kl. [254]

E. L. Sukenik, *Discovery of an ancient synagogue* (Art and Archeology 33 [1932] 207—212). *The ancient synagogue of Beth Alpha* (Jerusalem und London 1932). S. oben Nr. 195. Th. Kl. [255]

Von den Ausgrabungen der Yale University in Dura-Europos, die 1932 zur überraschenden Entdeckung einer bemalten christl. Kapelle aus dem Beginn des 3. Jh. geführt haben [s. Jb. 11 Nr. 203], kommt wiederum eine höchst erfreuliche Nachricht. Clark Hopkins fand unter dem gleichen Wall, der kurz vor 256 im Kampfe gegen die Perser angelegt wurde, eine mit figürlichen Fresken ausgestattete Synagoge. Die Fresken, deren photograph. Wiedergabe Ref. durch die Güte von Franz Cumont kennen lernte, sind durch Inschriften in das J. 244 datiert. Ihr Erhaltungszustand ist ausgezeichnet. Dargestellt sind Szenen des AT. So der Auszug aus Ägypten, der Durchmarsch durch das Rote Meer, die Einrichtung des israelit. Kultes usw. Dazwischen sieht man die Gestalten von Propheten und ein Bild des Orpheus. Es liegt auf der Hand, daß diese Entdeckung für die Geschichte des nachchristl. Judentums wie auch für die Geschichte der frühchristl. Malerei von geradezu epochemachender Bedeutung ist. Vgl. Fr. Cumont, *Byzantion* 8 (1933) 375 f. — Zu den Funden vgl. ferner **M. Rostowzew** und **Cl. Hopkins**, *Acad. des Inscr. et Belles-lettres*, Juli-Aug. 1932 (christl. Kapelle) und 1933 (Synagoge); dies., *Recent finds from Dura* (Bulletin of the Associates in Fine Arts at Yale University 6 [1933] 1—5. Mehrere Abb. aus der Synagoge, die Malereien der christl. Kapelle sind bereits in die Yale Gallery überführt). **Clark Hopkins**, *Jewish prototypes of early christian art?* (The Illustrated London News 183 [1933] 188—191). Mehr als 20 Bildbeigaben. **P. V. C. Baur**, *The christian chapel at Dura* (American Journal of Archaeology 37 [1933] 377—380. Ders., *Les peintures de la chapelle chrétienne de Doura* (Gazette des Beaux-Arts 1933, 65—78). Beschreibung und vorläufige Untersuchung; mehrere Bilder. [S. auch oben S. 40 ff.] Th. Kl. [256]

F. Wirth, *Römische Wandmalerei vom Untergang Pompejis bis Hadrian* (Röm. Mitteilungen 44 [1929] 91 ff.). Der Aufsatz ist Vorarbeit für eine zusammenhängende Behandlung der Malereigeschichte vom Untergang Pompejis bis ins ausgehende 3. Jh. Es sind nicht sehr umfangreiche Reste, die für die im Titel angegebenen Jahrzehnte in Frage kommen. Manches, was man bisher als spät- und nachflavisch anzusehen gewohnt war, scheidet Vf. aus, so vor allem die frühesten Katakombenmalereien. Die ältere Forschung glaubte einige der ältesten — ihr relatives Alter ist niemals bestritten — noch ins 1. Jh. heraufrücken zu können, vor allem in Domitilla die Flaviergalerie und die Kammer des Guten Hirten, in Priscilla die Acilierregion. Außer etwas allgemeinen Vergleichen mit pompejanischer Malerei war es in Domitilla vor allem ein unsicher ergänztes Inschriftenfragment, das in Verbin-

dung mit dem Namen der Katakombe und der inschriftlich bezeugten Schenkung von Land (für Bestattungszwecke) durch eine Fl. Domitilla dazu geführt hatte, die Galerie zum Friedhof der christl. Flavii des 1. Jh. zu stempeln, in Priscilla eine Reihe von Inschrift- bzw. Sarkophagfragmenten mit dem Gentilnamen der Acilii, die zur Verbindung mit den bekannten Aciliern des 1. Jh. geführt hatte. W. sucht nachzuweisen, daß im Fall der Flaviergalerie das genannte Fragment falsch ergänzt und überhaupt zu klein für die Aussparung über dem Zugang zur Galerie ist, daß die Inschriften der Aciliergruft nicht vor dem beginnenden 3. Jh. entstanden sind, und daß ganz allgemein die Malerei von der aus Pompeji bekannten durchaus verschieden ist. Seine Kritik trifft sich mit ähnlichen Ausführungen A. M. Schneiders (R. M. 43 [1928] 1), der auf Grund der Ziegelmaße, die von den in flavischer Zeit gebräuchlichen ganz verschieden sind, sich für eine Entstehung der Flaviergalerie um die Mitte des 2. Jh. aussprach; mit Ausführungen P. Stygers (Rendic. della Pont. Acc. Arch. 5 [1928] 89 Domitilla; Collectanea theol. 12 [1931] 5—74 Priscilla), der durch Vergleich mit zeitgenössischer Malerei, vor allem einer Kammer an der Appia (Notizie degli Scavi 16 [1919] 49), ebenfalls auf den Zeitansatz nach der Mitte des 2. Jh. kam. Ob sich allerdings eine so weitgehende Spätdatierung begründen läßt, wie sie W. vorschlägt — er nennt gelegentlich severische Zeit —, dazu wird sich erst Stellung nehmen lassen, wenn seine positiven Ausführungen vorliegen.

J. Kollwitz. [257]

A. W. Bijvanck, *De Dateering der Schilderingen in de romeinsche Katakomben* (Mededeelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome. Tweede Reks II [1932] 45—78). Ohne die Arbeit von Wirth (s. oben Nr. 257) zu kennen, kommt B. zu teilweise ähnlichen Ergebnissen. Die für die Datierung der Malereien in den röm. Zömeterien verwendeten histor. Gegebenheiten (Inschriften, Passiones, Katakombennamen) berechtigen nicht zu den bisher daraus gezogenen Schlüssen. Die Datierung der Malereien kann nur durch ihre Einreihung in den Gesamtverlauf der kaiserzeitlichen Kunst gewonnen werden. Auf diesem Wege kommt B. zu folgenden Ansätzen: Priscilla, Cappella Greca um 140; Domitilla, Flaviergalerie um 150; Praetextat, Januariusgruft um 175; Priscilla, Velatio Virginis 3. Jh.; Domitilla, Veneranda um 360; Pietro e Marcellino, Christus zwischen Aposteln um 400. Th. Kl. [258]

P. Maranget, *Jésus-Christ dans les peintures des catacombes* (Paris [1932]). Das mit 32 Bildtafeln und einigen Zeichnungen im Text versehene Büchlein verfolgt keine wissenschaftlichen Zwecke, sondern bietet eine erste und anregende Einführung in die Symbolik der Katakombenbilder, die sich auf Christus beziehen. Einige Angaben bedürften der Nachprüfung.

O. C. [259]

P. Styger, *Papstkrypta und Cäciliagruf in der Kallistkatakombe an der Via Appia. Neue archäologische Lösungsversuche hagiographischer Probleme* (Zschr. f. kath. Theol. 56 [1932] 67—81) will „auf Grund einer neuen Forschungsmethode, die sich im Studium über den Ursprung der Katakomben bewährt haben dürfte“, einige Beobachtungen an den beiden Monumenten veröffentlichen. In *cymiterio Calisti* (Lib. pont.) lagen sicher Anteros, Pontianus, Fabianus, Lucius, Eutychianus, sehr wahrscheinlich auch Stephanus I., Xystus II., Dionysius, Felix. Nur Cornelius unterbricht mit der Angabe *in crypta, iuxta cymiterium Calisti, via Appia* die Reihe, was wohl durch die Translation aus Centumcellae, wo Corn. in der Verbannung starb, zu erklären ist; diese Translation ist nach St. am Ende des 3. Jh. geschehen, was von besonderer Bedeutung für den Martyrertitel sei, der zum erstenmal auf dem Epitaph des CORNELIUS EP MARTYR erscheint. P. Kallistus ist Erbauer der Papstkrypta, die seit dem Tode des Anteros (236) bis auf Eutychanus (283) Begräbnisstätte der Nachfolger Petri war. — Von der Papstgruft aus wurde die Caeciliagruf errichtet, bei der St. 5 Perioden unterscheidet; erst die 5. (8./9. Jh.) bringt Caeciliamonumente. (Vgl. jetzt d e s s., *Die römischen Katakomben* [Berlin 1933] 47—57.)

O. C. [260]

J. Quasten, *Die neuentdeckte Katakombe an der Via Tiburtina in Rom* (Theol. u. Gl. 28 [1932] 718—724). Vorläufiger Bericht über die noch nicht zu Ende geführten Ausgrabungen. Vgl. auch F. Fornari in der Riv. di arch. crist. 6 (1929) 179—239 und J. P. Kirsch in der Röm. Qu.-schr. 38 (1930) 319—323. Der ältere Teil ist wohl aus dem Anfang des 3. Jh., der jüngere aus dem 4. Ein großes Cubiculum hat 3 apsisartige Nischen; darin 4 Sarkophage. Aus den Inschriften heben wir einige Formeln heraus. Auf einem Kindergrab steht: CRISTE ROGA PRO TUOS OMNES . . . Auf einem andern: DORMIT IN DEO. Ein Gatte schreibt: AURE FLAVIAE COIUGI MAXIMVS IN PACE ET IN CRISTO. Ein anderer: . . . DORMIT IN PACE. In einem Cubiculum ist ringsum eine Sitzbank aus Tuff, an die sich rechts eine kleine Kathedra anschließt, also die Sitze für das Totenmahl. Sehr reiche Grabbeigaben: Außer antiken Stücken ein Goldglas mit einem Ehepaar und PIE ZESES, ein anderes mit Petrus und Paulus und dem den Siegeskranz haltenden Christus zwischen ihnen, ferner kupferne Glöckchen usw. — Vgl. zu diesem Coemeterium jetzt auch P. Styger, *Die röm. Katakomben* (1933) 189—195, wo u. a. berichtet wird, daß im Frühsommer 1932 ein authentisches Martyrergrab zum Vorschein kam mit der Inschrift NOVATIANO BEATISSIMO MARTVRI GAVDENTIVS DIAC. St. nimmt an, daß das Grab (das schon im At. aufgemacht wurde) das des berühmten Häretikers aus der Mitte des 3. Jh. war. — Vgl. ferner J. P. Kirsch, *Le catacombe romane* (1933) 132—135, der gegenüber der Deutung auf den Häretiker Novatian darauf hinweist, daß man bei diesem schwerlich den Titel „Bischof“ ausgelassen hätte. K. erklärt mit Recht den Namen CRISTE als den der Verstorbenen (s. oben). Er erwähnt auch die Inschrift ΕΥΚΑΡΙΠΙΟ ΙΔΙΩ ΑΝΔΡΙ ΑΙΔΙΩ ΙΑΝΟΥΑΡΙΩ ΕΘΗΚΕΝ ΤΟ ΠΙΝΑ(πνεῦμα)CΟΥ ΕΝ ΑΓΑΘΩ. O. C. [261

H. Achelis, *Römische Katakombenbilder in Catania* (Stud. z. spätantiken Kunstgesch. hg. von Lietzmann u. Rodenwaldt 5. Mit 24 Textabb. und 24 Tafeln. Berlin-Leipzig 1932). In dem um 1741—6 von Abt Amico und P. Placido Scammacca zusammengebrachten Benediktinermuseum von Catania fand A. 1927 37 Fresken röm. Katakomben und berichtete darüber in den Mitteilungen d. Deutschen Archäol. Instituts, Röm. Abt. 42 (1927) 148—162. Hier legt er die wichtigen Bilder vor, deren röm. Ursprung, u. zw. vor allem aus Domitilla, sich klar durch die Abb. einer Reihe von ihnen bei Bosio, *Roma sotteranea* (1632) und einmal durch die Signierung des P. Mocca, außerdem durch Parallelen noch bestehender Katakombenbilder ergibt. Die Bilder stammen aus allen Jh. der Katakombenkunst und enthalten z. T. sehr wichtige Typen, auch für die Beziehungen zum Kulte. O. C. [262

H. Achelis, *Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte*. Rektoratsrede (Leipzig 1932). A. hat die Neapler Katakombenfresken neu aufgenommen und von 43 der schönsten Stücke außerdem Aquarelle herstellen lassen. Die Veröff. stößt einstweilen auf finanzielle Schwierigkeiten. Die noch keine christl. Spuren aufweisenden Malereien der „ersten Kat.“ setzt A. ins 1. Jh.; den Vorsaal der „zweiten Kat.“, wo mitten zwischen bakchischen Elementen schon christl. Motive auftreten (darunter die turmbauenden Jungfrauen aus dem Pastor Hermae, der nach A. deshalb in Neapel beim Gottesdienst verlesen worden sein muß), ins 3. Jh. Die Fresken im Hauptkorridor der „ersten Kat.“ (Quellwunder, Jonas, Noe, Daniel, Lazaruswunder, Guter Hirt, Speisungswunder „als Typus der am Grabe gehaltenen eucharistischen Mahlzeiten“, das Weltgericht) werden ins 1. Jh. verwiesen; nach A. wären ihre Motive aus Rom übernommen worden. Auch im 5. Jh. und später blieben die Katakomben die relig. Mittelpunkte der Christengemeinde Neapels. Die Fresken, die in dieser Zeit in den hinteren Räumen der zweiten Kat. und den Kammern bei S. Severo und S. Gaudioso geschaffen werden, sind Portraits, Heiligen- und Christusbilder. Die Bedeutung der Neapler Katakombenmalerei beruht vorwiegend darauf, daß sie uns für eine Zeit, da Rom fast ganz ausfällt, die weitere Entwicklung der christl. Malerei verfolgen lassen.

Th. Kl. [263

J. N. Bakhuizen van den Brink, *De Cathedrae der romeinsche Catacomben* (Niederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 24 [1932] 173—186) prüft und verteidigt gegen O. Marucchi (Riv. di arch. crist. 6 [1929] 359—367) die von Klauser und Schneider [s. Jb. 8 Nr. 197—202] vertretenen Auffassungen über die Bedeutung der Cathedrae in den römischen Katakomben. Th. Kl. [264]

G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*. 4 Bände (Rom 1929—1932). Das bedeutsame, als Repertorium in Zukunft unentbehrliche Werk zerfällt in 2 — reichlich unhandliche — Text- und 2 Tafelbände. Der Stoff ist auf 5 Bücher verteilt: 1. Szenen, die nach W. das *Ite et docete omnes gentes* illustrieren; 2. der Gute Hirt; 3. St. Petrus; 4. atl., 5. ntl. und andere Darstellungen. Das verarbeitete und in den Tafelbänden im Bilde vorgeführte Denkmälermaterial übertrifft an Umfang alles bisher Dagewesene. Leider stehen die Tafeln, ganz zu schweigen von den Textabbildungen, nicht auf der Höhe, an die wir von Wilperts früheren Werken her gewöhnt sind. Bedauern möchte ich auch, daß W. wiederum darauf verzichtet hat, für jedes Stück die Maße, die Marmorart und alle die anderen Kleinigkeiten zu verzeichnen, die für die Kontrolle der Ergänzungen und für die Weiterarbeit nun einmal unerlässlich sind. Über den Text braucht hier nichts gesagt zu werden; W.s Grundanschauungen sind ja hinlänglich bekannt und treten auch schon in der Anlage des Werkes deutlich zutage. Ein Appendix-Band steht kurz vor der Vollendung. — Besprechung: Theol. Litzg. 58 (1933) 428—432 (H. v. Campenhausen).

Th. Kl. [265]

H. v. Schoenebeck, *Ein christlicher Sarkophag aus St. Guilhem* (Jahrb. d. Dtsch. Arch. Inst. 47 [1932] 97—125). Skulpturen und Architekturstücke aus St. Guilhem und Montpellier ordnete Hamann, Marburger Jahrb. 2 (1925) 71 ff. zu einer Lettneranlage, die er auf etwa 1140 datierte. Sch. sucht nachzuweisen, daß die Stücke aus St. Guilhem vielmehr von einem christl. Prunksarkophag des 4. Jh. stammen.

Th. Kl. [266]

P. Galindo, *El mosaico romano-cristiano de Alfaro* (Rev. Zurita 1 [1933] 12—16). In Alfaro (Prov. Logroño) in einer Gegend, wo man keine christl. Altertümer kannte, ist ein Grabmosaik mit einer bemerkenswerten Inschrift gefunden worden, das in 4 umrahmte Zonen eingeteilt ist. In der 1. ist eine Muschel, in der 2. das Bild des Verstorbenen mit der Inschrift: *Ursic/inus / in pace do[mini]*, in der 3. das Christuszeichen und die Inschrift: *Per n[ost]r[um] / Dei*, in der 4. der Abschluß der Inschrift: *recessit anno[rum] / XXXXVII remi[sit] filiam an[n] VII uxor fec[it] Melete*. Was die letzten Worte betrifft, so halten wir die von Dom Lambert (Rev. hist. eccl. 29 [1933] 215) vorgeschlagene Lesung, die G. angenommen hat, nicht für richtig: *Uxor Te(stamenti) c(ausa) it(em) m(emoriam) e(ius) l(ibens) e(t) t(itulum) e(rexit)*. Diese Reihe von Siglen ist zu kompliziert für eine christl. Inschrift des 5. Jh., außerdem liest man auf der Photographie klar *fecit* und nicht *tecit*. J. V. [267]

J. de Carriazo, *Estela discoidea de Quesada(jaén)* (Arch. esp. de Arte y Arqueología 8 [1932] 213—218 und 4 Tafeln). Beschreibung einer merkwürdigen Stele, wahrscheinlich aus der westgot. Zeit. Auf der Vorderseite sieht man die Silhouette einer Frau und eines kleinen Kreuzes über einem Altar, auf der Rückseite ein Kreuz mit sehr kurzen Armen.

J. V. [268]

J. Puig i Cadafalch, *Les pintures del segle VI de la catedral d' Egara (Terassa) a Catalunya* (Butlletí Museu de Barcelona 2 [1932] 97—105). Studie über die Ikonographie dieser Malereien des 6. Jh. mit der Vision Ezechiels. Beziehungen zu den Malereien anderer Zeiten und Länder. Veröff. auch in: Académie des Inscriptions et belles Lettres 1931 p. 154—162.

J. V. [269]

S. Aurigemma, *L' „area“ cimiteriale cristiana di Ain Zara presso Tripoli di Barberia* (Studi di antichità crist. 5. Rom 1932). Die Entdeckung dieses unter freiem Himmel gelegenen Zömeteriums erfolgte 1911. A., der Mitentdecker, schildert in Kp. 1 die Auffindung, die Lage und die Anlage des Friedhofs und der Einzelgräber;

die letzteren haben durchweg die Form eines aufgemauerten Sarges mit einer umlaufenden Stufe. In Kp. 2 folgt die Einzelbeschreibung von 60 Gräbern und ihren Inschriften, die in Kp. 3 näher untersucht werden. Kp. 4 beschäftigt sich mit der Datierungsfrage und kommt zu dem Ergebnis, daß der Friedhof wahrscheinlich der Vandalenzeit, also dem 5. und beginnenden 6. Jh. angehört. Geläufige epigraphische Formeln sind: *in ok tumulo iacet korpus — bixit in pake — rekessit de ok seculo*. Der Todestag ist regelmäßig angegeben. Sehr oft begegnen liturg. Formeln, so: *sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis miserere mei* (13mal) — *suscipiat te Christus qui uocauit te, in sinum Abrahae angeli deducant te* (1mal) — *requiem aeternam det tibi dominus et lux perpetua luceat tibi amen* (fast 30mal). Th. Kl. [270

K. O. Dalman, A. M. Schneider, K. Bittel, *Archäologische Funde in Ankara 1931* (Archäolog. Anzeiger 1932, 233—261). Auf dem Boden des alten Ankyra wurde eine Grabkapelle gefunden, die in einem christl. Zömeterium lag. Die Inschriften weisen ins beg. 4. Jh. Charakteristische Bezeichnungen der Verstorbenen als *δοῦλος (δοῦλη)* τοῦ θεοῦ (250 ff. 255 ff.). Th. Kl. [271

U. Monneret de Villard, *Rapporto preliminare dei lavori della missione per lo studio dei monumenti cristiani della Nubia 1930—1931* (Annales du service des antiquités de l'Egypte 31 [1931] 7—18). Die bevorstehende Erweiterung des Überflutungsgebietes im Bezirk von Aswān veranlaßte die Bildung einer Kommission, die eine Aufnahme aller christl. Denkmäler in dem demnächst preiszugebenden Gelände durchführen soll. Sie hat im 1. Arbeitsjahr eine Reihe von Basiliken und Nekropolen untersucht, deren gründliche Beschreibung vorgesehen ist. In Aniba wurde eine Kirche mit Fresken festgestellt, die Freilegung aber aufgeschoben. Th. Kl. [272

Krautheimer, *Die Erforschung der frühchristlichen Baudenkmäler Italiens* (Zschr. für Kunstgesch. 1 [1932] 172—174). Knappe Übersicht mit guten kritischen Bemerkungen. Th. Kl. [273

A. Muñoz, *Il restauro di una basilica cristiana, S. Balbina* (Capitolium 7 [1931] 34—43). Flüchtiger Bericht über die von M. durchgeführten Arbeiten. S. Balbina erwies sich als einschiffige Kirche mit halbrunder, von 4 Fenstern durchbrochener Apsis, je 16 Fenstern in den Obergaden und 3 großen Fenstern in der Oberwand der Fassadenseite. An den Seiten öffneten sich je 6 abwechselnd 6eckige und halbrunde Nischen. Von den Scholasschränken haben sich noch Spuren erhalten. M. hält an der Auffassung, daß es sich um einen umgebauten heidnischen Raum handelt, fest. Der Aufbau der Nischenreihe und der Apsis sei noch im 5. Jh. erfolgt, eine Datierung, die doch wohl noch gründlicher Nachprüfung bedarf, wie überhaupt diese bisher einzig dastehende Kirche eine eindringliche Monographie verdient. Th. Kl. [274

A. Terenzio, *Restauri e scoperte nella Chiesa di S. Pudenziana* (Bollettino d'arte 25 [1931] 188—191). Unter dem Fußboden der Kirche wurden übereinander Teile eines republikan. Hauses und Thermen des 2. Jh. nach Chr. gefunden. Die Basilika soll im 4. Jh. durch Umbau eines Saales der Thermen zustande gekommen sein. — Hoffentlich werden die Untersuchungen in der ehrwürdigen Titelkirche bald zu einem befriedigenden Abschluß geführt; der gegenwärtige verwahrloste Zustand ist betäubend. Th. Kl. [275

G. Calza, *Le memorie del Cristianesimo in Ostia* (L' Illustrazione Vaticana. Ediz. Ital. 3 [1932] 188—190) bespricht u. a. das kleine Oratorium beim Theater, das im 5. Jh. offenbar zu Ehren der nach der Legende im Theater hingerichteten Märtyrer errichtet wurde und bei dem in der Folge einige christliche Gräber angelegt wurden. Th. Kl. [276

C. Cecchelli, *La basilica di S. Vitale a Ravenna ed i suoi nuovi restauri* (L' Illustrazione Vaticana. Ediz. Ital. 3 [1932] 560—566). Kurzer illustrierter Bericht über den Zustand der Basilika nach den jüngsten Arbeiten Bartoccinis. Th. Kl. [277

G. Jacopi, *Le basiliche paleo-cristiane di Arcassa (Scarpando)* (Clara Rhodos 6/7 [1932/33] 553—568). J. konnte 1932 die byz. Kirche S. Anastasia in Arkassa

J. Serra i Vilaró, *Baptisteri Roma de Tarragona* (Anal. Sacra Tarracon. 7 [1931] 351—356). Das Baptisterium liegt bei einer Zömeterialkirche; Näheres über die Situation von Kirche und Taufkapelle teilt Vf. leider nicht mit [vgl. Jb. 8 Nr. 233; Jb. 10 Nr. 248; Jb. 11 Nr. 207]. Th. Kl. [281]

J. W. Crowfoot, *Excavations at Samaria 1931* (Palestine Exploration Fund. Quart. Statement 1932, 8—34) beschreibt S. 28—34 die Basilika der ersten Auffindung des Hauptes des hl. Johannes d. T., deren Anfänge Cr. frühestens dem 5. Jh. zuweisen möchte. Sie war damals eine 3schiffige Basilika mit Apsis am Ostende des Mittelschiffes. Am Ostende des nördlichen Seitenschiffs lag eine Kapelle, darunter eine Krypta mit Freskoresten; hier wurde nach dem Bericht des Johannes Phokas (1185) die erste Auffindung lokalisiert. Th. Kl. [282]

D. J. Chitty, *The monastery of St. Euthymius* (Palestine Exploration Fund. Quart. Statement 1932, 188—203) berichtet über die 1928/30 freigelegten Heiligtümer Hhan el Ahmar zwischen Jerusalem und Jericho. Die Klosterkirche ist eine 3schiffige Pfeilerbasilika mit 3 Apsiden an den Schiffsenden. Th. Kl. [283]

L. H. Vincent et F. M. Abel, *Emmaüs, sa basilique et son histoire* (Paris 1932). Das Buch zerfällt in einen von Vincent bearbeiteten archäolog. (19—274) und einen von Abel verfaßten histor. Teil (275—402); an die Spitze ist ein Überblick über die Vorgeschichte und den Verlauf der Ausgrabungen gestellt (1—16); den Abschluß bilden 2 Anhänge, in denen die bibl. und außerbibl. Quellentexte sowie die Inschriften zusammengestellt sind (403—430). Zahlreiche Textabbild. und 27 Tafeln und Pläne erleichtern das Verständnis und die Nachprüfung der Ausführungen. Die Ergebnisse sind in Kürze folgende: Neben und z. T. über einer röm. Villa wurde um 220 beim heutigen Amwäs (durch Julius Africanus?) eine christl. Basilika errichtet. Sie besaß 3 durch Säulen getrennte Schiffe. Breite der Seitenschiffe 5,39 m, Mittelschiff 11,77 m. Weite der Interkolumnien 1,92 m. Jedem Schiff entsprach an der Fassadenseite ein Portal und an der Ostseite je eine halbrunde Apsis mit nach außen rechtwinkliger Ummantelung. Die Achsen des Gebäudes waren 46,40 und 24,40 m lang, zeigten also das ungefähre Verhältnis von 2 : 1. Die Säulen, deren Gesamthöhe mit Kapitell und Basis sich auf fast 6 m berechnen ließ, trugen einen Architrav. Ungefähr in der Mitte der Mittellapse ist in den Felsengrund ein rundes Loch eingetieft, in dem Vf. mit Verweis auf Goar, *Euchol.* 15 und 363 n. 7 das *θαλασσίδιον τῆς ἀγίας τραπεζῆς* sehen möchte. An der NWseite haben sich Reste des Mosaikbodens erhalten; er ist z. T. mit dem der röm. Villa identisch gewesen. — Der auffallendste Zug sind natürlich die sonst vor Ende des 4. Jh. an christl. Basiliken nicht belegten halbrunden Nebenapsiden; ihre Existenz scheint die ausschließlich aus der Mauertechnik gewonnene Frühdatierung des Bauwerks zu gefährden. V. kann immerhin (s. die Ausführungen S. 211—227) darauf hinweisen, daß Nebenapsiden bzw. Verbindungen von drei Apsiden schon an heidnischen Bauten des 2. Jh. vorkommen (Trajansforum, Heiligtum der syr. Göttin auf dem Janiculus in Rom, Tempel von Simalj); der Charakter der mittleren Exedra als Altarraum habe, meint A., Nebenräume zur Aufbewahrung der Geräte und für die Zurüstung der Opfergaben verlangt und diese Nebenräume hätten bei der Vorliebe des 3. Jh. für Kurven gelegentlich auch die Form halbrunder Apsiden angenommen. — An der Nordseite der Basilika wurde, wie V. glaubt, ebenfalls im 3. Jh. ein rechteckiges Baptisterium mit eingebauter halbrunder Apsis errichtet; die Piszina befand sich im Apsisrund. Wenn die Datierung stimmt, hätten wir hier das älteste Beispiel eines Typus, der für die spätere Zeit öfters belegt ist (Dar-Kita usw.). Im Anschluß an das Baptisterium wurde im 4. Jh. parallel mit der Basilika eine 2. kleinere Basilika mit halbrunder Mittellapse und geradlinig abschließenden Seitenschiffen gebaut. — Die These, daß schon 220 in Amwäs eine so bedeutende, mit 3 Apsiden ausgestattete Basilika bestanden haben soll, ist nur dann einigermaßen diskutabel, wenn sich nachweisbar an den Ort wichtige bibl. Erinnerungen knüpfen. In der Tat glaubt A. nachweisen

zu können, daß Amwās und Emmaus identisch seien; Luc. 24, 13 sei zu lesen *ἐπαὸν ἐξήκοντα*. Das Wort haben daher zunächst die Exegeten. — Bespr. Kirsch, Riv. di archeol. crist. 10 (1933) 138—143; P(aul) P(eters), Anal. Boll. 51 (1933) 379—381.

Th. Kl. [284]

A. E. Mader, *Die Ausgrabung der Brotvermehrungs-Kirche bei Tabgha am See Genesareth* (Forsch. und Fortschritte 8 [1932] 265—266). Schon Paul Karge † hat 1910 an der von der Pilgerin Aetheria bezeichneten Stelle zwischen Tiberias und Kapharnaum die Ruinen der Brotvermehrungskirche aufgefunden. Jetzt sind sie von Mader und A. M. Schneider planmäßig freigelegt worden. Es handelt sich um eine 3schiffige, geostete Basilika von 51 m Länge, die mit einer 3 m tiefen Apsis, Prothesis und Diakonikon, sowie Querschiff ausgestattet war. Unter dem Altar fand sich noch der von Aetheria erwähnte Stein, auf den nach der Legende der Herr die Brote gelegt hat, eine unbehauene Kalksteinplatte, die 14 cm über den Boden des Presbyteriums hinausragt. Zwischen Altar und Apsiswand trat eine bemerkenswerte Mosaikdarstellung zutage: zwischen zwei Fischen ein Korb, aus dem vier kreuzgekerbte Brote ragen; dabei eine Inschrift des 5. Jh. Das Mittelschiff war mit einem Kreuzmustermosaik bedeckt. Von ungewöhnlicher Schönheit sind die Mosaiken auf der nördlichen und südlichen Querschiffseite; sie zeigen in elegantester Zeichnung eine bunte Landschaft mit reichster Fauna und Flora. — Die endgültige Publikation dieses wichtigen Fundes dürfen wir von A. M. Schneider erwarten, der im Auftrag der Görres-Gesellschaft an einem *Corpus Basilicarum Palaestinsium* arbeitet. — Ders., *Die Ausgrabungen auf dem deutschen Besitz Tabgha am See Genesareth* (Biblica 13 [1932] 293—297).

Th. Kl. [285]

E. De Sanctis, *Le nuove scoperte a santo Stefano* (L' Illustrazione Vaticana. Ediz. ital. 3 [1932] 121 f.). Die hinter der Apsis von St. Peter gelegene Kirche S. Stefano degli Abessini, unter Leo I. gegründet, im 9. Jh. völlig umgebaut, wurde 1931/32 restauriert. Bedeutsam die Feststellung, daß auch diese Basilika, wie so viele andere aus der Zeit der großen Translationen, mit einer Ringkrypta ausgestattet war. Hoffentlich erhält die Öffentlichkeit bald einen genaueren Bericht über diese wichtige Kirchenanlage.

Th. Kl. [286]

F. Hernández, *San Miguel de Cuixá, Iglesia del cielo mozarabe catalán* (Archivo español de arte y arqueología 8 [Madrid 1932] 157—199) rekonstruiert den Plan der für die Geschichte der katalan. Baukunst so wichtigen Kirche von 974.

Th. Kl. [287]

J. P. de Barradas, *La Basílica paleocristiana de Vega del Mar. S. Pedro de Alcántara (Malaga)* (Archivo español de arte y arqueología 8 [1932] 53—72). Die 1930 freigelegte Kirche ist eine 3schiffige Basilika wohl vom Ende des 4. Jh. mit einer westl. und östl. Apside am Mittelschiff. Rechts und links der westl. Apsis befinden sich, durch eine im Scheitel der Apsis vorspringende kurze Mauer getrennt, 2 Seitenräume. Die rechte ist das Baptisterium, die linke vermutlich die Sakristei. Das Baptisterium enthält 2 Piszinen, eine für Erwachsene, eine für Kinder, beide vorzüglich erhalten. Die Hauptpiscina hat die Form eines gleicharmigen, an den Enden abgerundeten Kreuzes mit rechteckig erweitertem Mittelteil. Man gelangt über 2 Stufen auf den Boden, der in 1,10 m Tiefe liegt. Die gleich daneben liegende rechteckige Kinderpiscina mißt 50—60 cm Tiefe. Sie hat nur 1 Stufe. Man darf aus der Anordnung folgern, daß der taufende Kleriker an der Wand hinter der Piscina stand, er würde dann nach Osten geschaut haben. [Vgl. Jb. 11 Nr. 208.]

Th. Kl. [288]

H. C. Butler, *Early churches in Syria fourth to seventh centuries*. Edited and completed by E. B. Smith (Princeton monographs in Art and Archaeology; Princeton 1929). Die von M. de Vogüé (1867) und von Butler, Prentice, Littmann (1903—1922) zusammengetragenen Einzelbeobachtungen zum syr. Kirchenbau hatte schon H. W. Beyer 1925 [s. Jb. 7 Nr. 253 u. 580] zu einem geschlossenen Bilde zu

verarbeiten versucht. Nun liegt, von E. Baldwin Smith unter Verwertung von Beyers Buch vervollständigt, auch die zusammenfassende Monographie vor, die Butler selbst, der verdiente Anreger und Leiter der amerikanischen Syrien-Expeditionen, bei seinem allzu frühen Tode 1922 unvollendet hinterlassen hat. Das Buch ist ähnlich angelegt wie das von Sotiriou (vgl. Jb. 11 Nr. 222): Der 1. Teil bringt nach einer historisch-geographischen Einführung die sorgsam durchgeführten und reich illustrierten Einzelbeschreibungen der bisher bekannt gewordenen mehr als 150 syr. Kirchen aus der Zeit vom 4. Jh. bis zum Arabersieg von 636. Teil 2 stellt in 6 weiteren Abschnitten die zuvor ermittelten Einzelheiten übersichtlich zusammen und schließt mit einem fein abgewogenen Kap. über die Ursprünge und Nachwirkungen der syr. Kirchenbaukunst. Aus Teil 2 seien einige, übrigens teilweise schon bei Beyer vorkommende Feststellungen notiert, die für die Liturgiegeschichte von Belang sind. Alle Kirchen bis auf 2 oder 3 sind orientiert, u. zw. liegt der Altarraum im Osten (S. 175. 182). Ein Charakteristikum der syr. Basilika bildet die Dreiteiligkeit des Presbyteriums; neben der runden oder rechteckigen Apsis liegen nämlich 2 Kammern, von denen gewöhnlich die an der Südseite gelegene den größeren Eingang zur Kirche hin aufweist, während die andere außer einer kleineren Tür zum Seitenschiff auch noch eine enge Pforte zum Altarraum zu besitzen pflegt. Die erstere muß die Prothesis, die zweite das Diakonikon sein (S. 175). Baptisterien sind bisher nur in Nordsyrien aufgedeckt worden. Sie kommen dort sowohl als selbständige Gebäude wie als Anbauten der Kirche vor. Im ersteren Fall liegen sie meist im SO. Der viereckige Grundriß ist die Regel. Einige Baptisterien haben an der Ostseite eine Apsis (207—209). Über den Taufbrunnen konnten bisher nur in Dâr-Kita nähere Angaben gewonnen werden. Hier liegt das mit Apsis versehene Baptisterium (datiert 515) 6 m vom SW-Ende der Basilika entfernt. Der Taufbrunnen befand sich in der Apsis, war halbkreisförmig (Radius 0,93 m) und 1,26 m tief (S. 155). Von der Innenausstattung der syr. Kirchen ist leider nur wenig erhalten. Im östl. Syrien ist einige Male der im Zentrum der Apsis stehende Tischaltar mit Säulenstipes belegt. Steinziborien kommen mehrfach vor, scheinen aber doch eher Ausnahmen gewesen zu sein. Ein Bischofsthron ist nur in einem einzigen Fall, und zwar nur inschriftlich gesichert. An der Apsiswand entlang laufende Bänke sind öfters festgestellt. In Nordsyrien begegnen einige Male für 3 Personen ausreichende Steinsessel; zweimal stehen sie an der Ostwand der Prothesis, einmal im zweiten Interkolumnium (212 f.). Der Boden des Presbyteriums liegt meistens höher als der der übrigen Kirche; die Höhendifferenz beträgt in großen Kirchen bis über 1 m, in kleinen Kirchen oft nicht mehr als 20 cm (213 f.). Eine Ikonostasis ist nirgends gefunden worden; der Chorabschluß von Banakfur, der dem röm. Kirchen wie etwa dem von S. Maria in Cosmedin ähnelt, ist jedenfalls nicht als Ikonostase anzusehen (214). In N- und NO-Syrien ist einige Male im Zentrum des Mittelschiffs ein hufeisenförmiger Mauerring von ca. 55 cm Höhe gefunden worden, dessen offene Seite sich der Apsis zukehrt. B. nennt diesen Einbau Exedra (214 f.). Zu dem von Butler gefundenen Beispiel ist inzwischen ein besonders wichtiges in der Sergios-Basilika in Rusafa hinzugekommen (vgl. Spanner-Guyer, *Rusafa* [Berlin 1926] 33 f. 54 Taf. 17 und 22, 1). Hier ist die Anlage im Zentrum zweiteilig: dem Altarraum zu eine rechteckige, ursprünglich von Gittern eingefasste Plattform 10,30 m lang, 7 m breit, 1,30 m hoch, westlich daran anschließend eine halbkreisförmige, aber nur 80 cm über den Boden emporragende Erhöhung. Guyer erklärt wohl mit Recht die Anlage von Rusafa als Sänger- und Lektorentribüne. In derselben Richtung wird auch die Deutung der „Exedren“ in den übrigen syr. Kirchen gesucht werden müssen. Ambonen in der sonst bekannten Form sind in Syrien bisher nicht festgestellt worden (216). Weihwasserbecken bei den Kirchtüren hat man wenigstens im Hauran nicht selten angetroffen, daneben an wechselnder Stelle des Kircheninneren Piscina-artige Becken (216 ff.). Auf das lehrreiche Kp. über die ornamentale

Ausstattung der Kirchen Syriens (219—247) sei nur im Vorübergehen hingewiesen. Aus dem anschließenden Kp., das die aus den syr. Kircheninschriften sich ergebenden Tatsachen übersichtlich zusammenstellt (248—259), ist wichtig die Übersicht über die in Syrien vorkommenden Termini. Für Kirchen: *ἐκκλησία, βασιλική, εὐκτήριον, ναός* (für den ganzen Bau, nicht bloß für das Schiff), *οἶκος, ἱερόν*. Für Kapellen: *μαρτύριον, μοναστήριον, βαπτιστήριον*. Für Teile der Architektur: *ἄψις, κόγχη, ἱερατεῖον, προσθήκη, πρόσσωπος, τρικόγχον, σίγμα*. Für Teile der Innenausstattung: *θρόνος, παλίδιον* (Grabmal). Im gleichen Kp. behandelt B. auch die Dedikation der Kirche an Heilige. Fraglich ist, ob alle von B. hier verwerteten Inschriften in seinem Sinne zu deuten sind. Immerhin scheint mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit festzustehen, daß folgende Dedikationen vorgekommen sind: an die hl. Dreifaltigkeit, die Theotokos, an die Erzengel allgemein, den Erzengel Michael im bes., an Stephanus, die Apostel insgesamt und Johannes und Paulus im bes., an Moses, bes. häufig aber an Sergios, Georg und Theodor. Ferner kommen als Kirchenpatrone vor Elias, Kerykos, Kosmas und Damian, Domninos und Theophilos, Longinus, Phokas, Inos, Acheos, Simeon. Bemerkenswert ist, daß die Weihe von Baptisterien an Johannes den Täufer bisher nicht belegt ist. — Bespr.: Or. Litzg. 34 (1931) 728—732 (E. Honigmann); Dtsch. Litzg. 54 (1933) 963—966 (S. Guyer).

Th. Kl. [289]

K. Wulzinger, *Die Apostelkirche und die Mehmedije zu Konstantinopel* (Byzantion 7 [1932] 7—39) versucht, die Maße der justinianischen Apostelkirche aus den Dimensionen der darüber errichteten älteren und jüngeren Mehmedije und (mit Hilfe von Analogieschlüssen) aus der justinianischen Johanneskirche in Ephesos zu ermitteln.

Th. Kl. [290]

A. Xyngopoulos, *Τὸ καθολικὸν τῆς Μονῆς τοῦ Λατόμου ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ψηφιδωτόν* (*Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 12 [1929; erschienen 1932] 142—180). X. rekonstruiert den Plan der im Laufe der Zeit stark veränderten kleinen Kirche Hosios David. Es ist eine Kreuzkuppel-Basilika mit gleich langen Kreuzarmen und Nebenräumen in den Zwickeln, so daß ein quadratischer Grundriß entsteht. Sie ist daher verwandt mit der Kalender-Djami und der Atik-Mustapha-Pacha-Djami. X. glaubt die Kirche ins Ende des 5. Jh. datieren zu dürfen; sie wäre dann das älteste bekannte Beispiel ihres Typs. In den Koncha der Apsiswand fand sich ein hochbedeutsames Mosaik: in der Mitte der unbärtige Christus auf dem Himmelsbogen thronend, die Rechte segnend ausgestreckt, mit der Linken eine Schriftrolle entfaltend. Im Winkel links ist die Vision des Ezechiel am Flusse Chobar dargestellt, rechts sieht man Habakuk. Die vier Evangelistensymbole und Andeutungen der Landschaft füllen den Hintergrund. X. weist dieses Mosaik der Entstehungszeit der Kirche, also dem ausgehenden 5. Jh., zu.

Th. Kl. [291]

Ch. Diehl, *La mosaïque d'Hosios David* (Byzantion 7 [1932] 333—338) pflichtet der Datierung von Xyngopoulos bei.

Th. Kl. [292]

Ch. R. Morey, *A note on the date of the mosaic of H. David, Salonica* (Byzantion 7 [1932] 339—346) führt das Mosaik auf einen alexandrin. Künstler des 7. Jh. zurück.

Th. Kl. [293]

A. Orlandos, *Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Λέσβου* (*Ἀρχαιολ. Δελτίον* 12 [1929; 1932] 1—72) beschreibt ausführlich die von ihm bzw. unter seiner Beihilfe ausgegrabenen Kirchen von Hypselometopon, Eresos, Aphentelle. Die wesentlichen Tatsachen sind bereits in der verdienstvollen zusammenfassenden Arbeit von Sotiriou (vgl. Jb. 11 Nr. 222) berücksichtigt. In allen drei fanden sich Mosaiken von hervorragender Schönheit, die O. auf den Tafeln I—III wiedergibt. Th. Kl. [294]

J. Sauer, *Die christlichen Denkmäler im Gotengebiet der Krim* (Or. Christ. III 7 [1932] 188—202). S. besuchte 1929 das von Prokop als Hauptstadt der Goten genannte Dorys (Eski Kermen) und einige andere Orte der gotischen Krim. In Dorys sah er mehrere in den Felsen geschnittene Gräber (2 mit kathedraartigen Ein-

tiefungen) und mehrere Höhlenkirchen. Eine der letzten ist besonders gut erhalten. Sie war wohl ursprünglich 3schiffig, hatte eine halbrunde Apsis, an deren Ende eine Sitzbank aus dem Felsen gehauen war; in der Mitte die Kathedra. Vor der Apsis ist ein quadratischer Raum durch eine niedrige Brüstungsmauer abgetrennt; darin stand der Altar. Links schloß sich an den Kirchenraum ohne Trennung das Baptisterium mit Apsis an. Vor der Apsis liegt die quadratische Piszina; diese stand mit einer zweiten Piszina im anschließenden Raum in Verbindung. — Von den zum Teil sehr bemerkenswerten Anlagen anderer Orte sei noch erwähnt die Höhlenkirche von Tepe Kermen, in deren rechten Teil sich eine aus Stein gehauene außen quadratische, innen kreuzförmige Piszina befindet, 30 cm aus dem Boden ragend, 50 cm unter den Boden hinabgehend. Über die Datierung der Höhlenkirche äußert sich S. zurückhaltend. Sie scheinen ihm noch dem 1. Jahrh. anzugehören. Die öfters erhaltenen Malereien sind wohl durchweg erst im späten MA entstanden. Th. Kl. [295

S. P. O' Riordáin, *Early irish churches* (Art and Archaeology 32 [1931] 129—140). Flüchtiger Überblick über die ältesten erhaltenen Kirchen Irlands. Th. Kl. [296

M. Mesnard, *L'église irlandaise de Kildare d'après un texte du VII^e siècle* (Riv. di archeol. crist. 9 [1932] 37—50). Vf. gibt uns einen lichtvollen Kommentar über die Stelle, an der Cogitosus († um 680) die für das damalige Irland außergewöhnlich große Kirche von Kildare beschreibt, nämlich in der *Vita Brigidae* 8 (AASS Febr. I 141). Der Text und diese Erklärung sind sowohl archäol. wie liturg. bedeutend. Die Kirche, die die Gräber der hl. Brigid v. Kildare und des Bischofs Conlaed enthielt, war in 3 Teile geteilt, die wahrscheinlich die *tria oratoria ampla et divisa parietibus* bildeten, von denen Cogitosus spricht. Eine 1. Mauer in der Breite des Gebäudes trennte den Chor vom Schiffe; eine 2., im rechten Winkel zur 1., trennte das Schiff in 2 Abteile, von denen das rechte für die Männer, das linke für die Frauen bestimmt war. In der 1. Mauer waren 2 Türen. Welchen liturg. Zweck hatten sie? Cogitosus sagt dies deutlich in den folgenden Zeilen: *Qui in suis extremitatibus duo habet in se ostia, et per unum ostium in dextra parte positum intratur ad sanctuarium ad altare, ubi summus pontifex cum sua regulari schola et his qui sacris deputati sunt mysteriis sacra ac dominica immolant sacrificia. Et per alterum ostium, in sinistra parte parietis supra dicti et transversi positum, abbatissa cum suis puellis et viduis fidelibus tantum intrat, ut convivio Corporis et Sanguinis fruantur Iesu Christi*. Vf. bringt gute Gründe dafür vor, daß diese *basilica maxima*, wie der Hagiograph sie nennt, nicht aus Stein, sondern aus Holz gebaut war. L. G. [297

E. J. R. Schmidt, *Kirchenbauten des frühen Mittelalters in Südwestdeutschland* (Kataloge des Röm.-Germ. Zentralmuseums zu Mainz 11; Mainz 1932). Diese dankenswerte Arbeit stellt alle noch irgendwie erhaltenen oder literarisch bezeugten Kirchen der karoling. und otton. Zeit (also des 8. bis 10. Jh.) aus der Rheinprovinz, dem Regierungsbezirk Wiesbaden, den hessischen Provinzen Rheinhessen, Starkenburg und Oberhessen, der Rheinpfalz, aus Baden, Württemberg und Hohenzollern zusammen. Insgesamt sind es 844 Nummern. Zu jedem einzelnen Monument ist kurz Geschichte und Literatur und nach Möglichkeit eine knappe Baubeschreibung und hin und wieder ein Plan mitgeteilt. Voran geht eine 36 Seiten starke Einleitung *Geschichte und Entwicklung der Bauformen*, deren Kern eine Besprechung der „Typen“ bildet. Zu diesem Kap. wären manche Fragezeichen zu machen. So bezeichnet Vf. S. 5 f. die im Zentrum 3schiffiger Basiliken stehenden und dem Apsisrund zu geöffneten syrischen „Exedren“ ohne weiteres als Presbyteriumsbänke, was sie schwerlich sein können. Zu diesen Exedren setzt Schm. dann die frei in der Apsis einschiffiger Kirchen stehenden zweifellosen Presbyteriumsbänke in Beziehung und ignoriert damit die fundamentalen Unterschiede, die zwischen beiden Anlagen bestehen. Unzulänglich scheint mir auch, was Schm. S. 19 über die Stollenkrypten sagt. Die Blütezeit dieser Krypten liegt zweifellos zwischen 750 und 850, und nicht

viel vor dem erstgenannten Termin wird auch die Ausbildung dieses Typus anzunehmen sein. Zu den von Braun (*Altar* I 568 ff.) angeführten röm. Beispielen ist inzwischen mit dem von St. Stefano degli Abessini (Anfang 9. Jh.) ein weiteres gekommen. Im Literaturverzeichnis wären etwa noch Weise, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Basilikengrundrisses in den frühesten Jahrhunderten des MA* (Heidelberg S.-B. 1921, 21) ferner Butler, *Early churches in Syria* (1929) nachzutragen. Th. Kl. [298]

W. Scriba, *Der karolingisch-romanische Bau der Justinuskirche in Höchst a. M.* (Frankfurt a. M. 1930) vertritt die Auffassung, daß von der karoling. Basilika (um 847) nur die Fundamente erhalten sind, während die aufgehenden Teile der roman. Zeit zugewiesen werden. **E. Stiehl**, *Die karolingische Säulenbasilika (Justinuskirche) in Höchst* (Die Denkmalpflege 33 [1931] 52—61). St., der Restaurator der Kirche, kommt zu dem Ergebnis, daß die Bas. nicht nur im Grundriß, sondern auch im aufgehenden Mauerwerk den Bau darstellt, den Erzb. Otgar von Mainz (824—847) errichtete und in dem er den 834 aus Rom überführten Leib des hl. Justinus (später in St. Alban, Mainz) beisetzte. **W. Dobisch**, *Die Wiederherstellung der St. Justinuskirche in Höchst a. M.* (ebd. 34 [1932] 128—135) neigt der Auffassung von Stiehl zu. **W. Scriba-E. Stiehl**, *Die Justinuskirche in Höchst a. M.* (ebd. 160—162). Die beiden Gegner bringen noch einmal ihre Gründe und Gegengründe vor. Th. Kl. [299]

Nationalbibliothek in Wien. Die Wiener Genesis. Farbenlichtdruckfaksimile der griech. Bilderbibel aus dem 6. Jh. Cod. Vindob. Theol. Graec. 31. Hg. und erläutert von Hans Gerstinger (Wien [1931]). Die 24 Blätter des Genesiskodex der Wiener Nationalbibliothek sind unter den erhaltenen Fragmenten illustrierter Hss. altchristlicher Zeit das umfangreichste. Jede der 48 Seiten enthält in ihrer unteren Hälfte eine Illustration zur Genesis, darüber den entsprechenden Textabschnitt. Diese Abschnitte bringen den Text der Genesis nur in Auswahl; ihre Auswahl folgt den Bildern, die sie erläutern sollen. Zugleich ist der Text, wie G. feststellt, mit zahlreichen Lesehilfen versehen, was den Schluß nahelegt, daß der Kodex für einen reichen, des Lesens nicht sehr geübten Menschen geschrieben wurde. G. führt in der Einleitung noch mehrere Stellen aus der zeitgenössischen Literatur an, die eine ähnliche — private — Bestimmung reicher Kodizes überlieferten. Den Hauptteil seines Textes bildet die paläographische Untersuchung — G. macht Quaternionen als ursprüngliche Lagenzahl wahrscheinlich — sowie die Beschreibung und Untersuchung der Illustrationen. Bei der großen Zahl dieser Bilder ist es natürlich, daß eine Reihe von Künstlern hier mitgeschaffen hat. G. versucht eine Scheidung der verschiedenen Hände. Seine Vorschläge, die von denen Wickhoffs, des ersten Herausgebers der Wiener Genesis, und von denen Moreys in Einzelheiten abweichen, sind durchaus begründet und haben den Vorteil, den Quaternionen des Textes zu entsprechen. In der Frage nach Ein- oder Mehrzahl der Vorlagen, die der Genesis zugrunde liegen, entscheidet G. sich in ersterem Sinn. Wenn er aber dafür auf die Oktateuche sich beruft, so übersieht er, daß gerade sie auf einer Mehrzahl von Quellen beruhen. Auch bedürfte das Verhältnis der W. G. zu den andern Genesisredaktionen altchristl. Zeit einer umfassenderen Untersuchung, als es die gelegentlichen Hinweise G.s tun. Als Entstehungszeit des Kodex nennt G. die 2. Hälfte des 6. Jh., seine Heimat möchte er im SO Kleasiens suchen.

J. Kollwitz. [300]

H. Th. Bossert, *Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker V* (Berlin 1932). In diesem Bande behandeln A. Mahr das irische Kunstgewerbe, W. F. Volbach das christl. Kunstgewerbe der Spätantike und des frühen MA im Mittelmeergebiet, G. Zalozičsky das byzant. Kunstgewerbe in der ma. und späta. Periode, P. Metz das Kunstgewerbe von der Karolingerzeit bis zum Beginn der Gotik, H. Kohlhausen gotisches Kunstgewerbe. Begreiflicherweise kommen liturg. Geräte in Wort und Bild ständig zur Sprache. Th. Kl. [301]

R. Delbrueck, *Antike Porphywerke* (Studien zur spätantiken Kunstgesch. 6. Berlin-Leipzig 1932). Das umfangreiche Werk, das in einen Katalog- und einen Bilderteil zerfällt, bringt auch Dinge aus unserem Arbeitsgebiet. So die Apsisinkrustation von S. Agnese, die Amboplate von S. Marco in Venedig, die vor allem bei der Kaiserkrönung in Funktion tretenden Rotae von Alt-Sankt-Peter, die als Altäre oder Taufbecken verwendeten antiken Wannen und Becken usw.

Th. Kl. [302]

O. Reichl, *Beiträge zur Geschichte der spätantiken Elfenbeinplastik* (Vortrag) (Archäolog. Anzeiger 1932, 543—558) beschäftigt sich mit der Frage der Provenienzbestimmung der zu dieser Gruppe gehörenden Denkmäler und möchte dabei die ältesten nachweisbaren Aufenthaltsorte stärker ausgewertet wissen. Th. Kl. [303]

W. F. Volbach, *Neuerwerbungen der koptischen Sammlung* (Berliner Museen 53 [1932] 18—23) erwähnt u. a. zwei Hostienstempel und einen Bronzeuntersatz, der vielleicht ein Chrimagefaß in Form einer Spitzamphore trug.

Th. Kl. [304]

G. E. Pazaurek, *Glas- und Gemmenschnitt im 1. Jahrtausend* (Belvedere 2 [1932] 1—22). Da geschnittene Steine und Kristalle gerne auf Ostensorien, Kreuze und Kelche übertragen wurden, ist die dem heutigen Stand der Frage zusammenfassende Darstellung mittelbar für die Liturgiegesch. von Bedeutung. Th. Kl. [305]

K. Ginhardt, *Das Modestusgrab in Maria-Saal* (Jos. Strzygowski-Festschrift [Klagenfurt 1932] 61—65) weist nach, daß das sarkophagähnliche Grabmal des hl. Chorbischofs Modestus († um 780) in M. S. in Kärnten in Wirklichkeit ein im 8. oder 9. Jh. entstandener Tischaltar ist.

Th. Kl. [306]

O. v. Falke, *Ein langobardischer Buchschrein des 10. Jh.* (Pantheon 10 [1932] 385—388). Der früher in Cilli (Untersteiermark) benutzte, jetzt in der Morganbibliothek befindliche kostbare Buchschrein in Goldschmiedearbeit ist unzweifelhaft für ein Evangelienbuch geschaffen worden. Er zeigt an der Oberseite ein von Rand zu Rand reichendes Kreuz mit sich verbreiternden Armen.

Th. Kl. [307]

Fr. Garscha, *Die Bronzepfanne von Güttingen* (Germania 17 [1933] 36—42). In einem Frauengrab des Reihengräberfriedhofs zu Güttingen bei Radolfzell (7. Jh.) wurde eine merkwürdige Bronzepfanne gefunden, die sich jetzt im Hegau-Museum zu Singen befindet. Sie besteht aus einer flachen Schale von 22,3 cm Durchmesser, einem angegossenen Fuß und einem angelöteten Griff, der am Ende einen eisernen Aufhängering besitzt. Im Innern der Metallschale lag eine genau sich anpassende Holzschale. Griff und metallene Innenschale zeigen Verzierungen in gepunzten Punktreihen, die Innenschale außerdem eine Tierhetze in der gleichen Ausführung. Auf dem Rande der Schale befindet sich folgende Inschrift: † ΝΙΨΑCΤΕ ΜΕΤΑ ΥΨΙΑC ΚΑΙ ΔΕΥCΑΤΕ ΚΥΡΙ. G. erwägt die Lesungen *λευσατε*, *λευσσατε* und *λουσατε*, hält schließlich aber die Deutung: „Waschet euch gemäß der Gesundheit und benetzt euch (*δευσατε*), ihr Herren“ für die wahrscheinlichste. Th. Kl. [308]

W. F. Volbach, *Zu der Bronzepfanne von Güttingen* (ebd. 42—47) sucht die Pfanne, die zweifellos aus einer südl. Gegend in das Bodenseegebiet verschleppt worden ist, kunstgeschichtlich einzuordnen, ohne nach der zeitlichen und örtlichen Seite hin feste Ergebnisse zu erzielen.

Th. Kl. [309]

R. Egger, *Die Inschrift der Bronzepfanne von Güttingen* (ebd. 114—118) weist darauf hin, daß die Inschrift einen minderwertigen Hexameter darstellt und entscheidet sich für *λευσατε*: „Lasset euch netzen zum Heile und schauet den Herrn.“ E. sieht darin einen Aufruf zur Taufe; die Schale wäre also ursprünglich Taufschale gewesen. Dabei muß E. freilich voraussetzen, daß Stiel und Fuß nachträglich angebracht worden sind. Das ist aber unwahrscheinlich, da Schale und Stiel die gleiche Dekorationstechnik zeigen. Vielleicht muß man an eine Weihwasserschale denken und doch der Lesung Garschas den Vorzug geben. — Als Beleg für das Schauen des Herrn als Wirkung der Taufe zieht E. die Inschrift aus dem Lapidarium

der Domitilla-Katakomben heran (CIL VI 31 965; Diehl 298): *deum uidere cupiens uidit nec frunitus obiit*. Er übersetzt ansprechend: „Er verlangte Gott zu schauen und schaute ihn, und weil er ihn schaute (*frunitus*), ist er nicht gestorben.“

Th. Kl. [310]

H. Harder, *Zur Deutung von ags. 'kiismeel'* (Archiv f. d. Stud. der neueren Sprachen 161 [1932] 87 f.). Vf. lehnt die von F. Holthausen im Beiblatt zur Anglia 42 (1931) [s. Jb. 10 Nr. 250] gegebene Erklärung des Wortes „kiismeel“ ab, dergemäß „kiismeel“ (a. e. „cismel“), das mlt. *cimēlium* (= Kleinod, Kostbarkeit, aus dem griech. *κειμήλιον* entlehnt) ist. „Das eingeschobene -s- mag durch Einfluß von *chrismale* oder lat. *cista* entstanden sein.“ Demgegenüber sagt H.: „Kismeel = Kistmael. Kistmael ist eine Zusammensetzung aus *kist* (cyst, cist, cest) ne. *chest* in der Bedeutung von 'a chest, coffer, coffin, sheath, casquet', *mael* (mal, mēl) deutsch 'Mal' hat hier den Sinn von Ornament, Abzeichen und ist — nicht zufällig — mit unserem 'malen' verwandt. Die Inschrift lautet demnach übertragen: Gott helfe Eada (der) diesen Kastenschmuck (Abzeichen des Kastens) machte.“ — Eine andere Erklärung der Bildung von „kiismeel“ s. im Literaturblatt f. germ. u. rom. Phil. Nr. 7 ff. (1932) Sp. 233.

L. G. [311]

Zd. Obertyński, *Wyobrażenie Trójcy św. w t. zw. Modlitewniku Warneńczyka* (Die Darstellung der hl. Dreifaltigkeit in dem sog. Gebetbuch Warneńczyks) (Lemberg 1932). In dem gen. Gebetbuch aus dem 15. Jh. befindet sich eine Miniatur mit dem auf dem Throne sitzenden Gott Vater, der seinen ans Kreuz gehefteten Sohn zwei rechts und links knienden Personen darreicht. O. beweist, daß es sich hier um eine Darstellung der Trinität handelt, wenngleich nur 2 göttl. Personen dargestellt sind. Dieser zweipersonliche Typ der Trinitätsdarstellung ist selten. O. weist ihn nach in dem Missale Miechowski (in einer Initiale am Feste Trinitatis), in dem Hauptaltar der Marienkirche in Elbing (einem Schnitzwerk aus dem 15. Jh., das die zweipersonliche Trinität im geöffneten Schoß Mariens zeigt, eine Darstellung, die von der Kirche durch Benedikt XIV. verboten wurde) und auf einem Bilde Andrea del Sartos im Pittipalaste zu Florenz (die sog. Disputa della Trinità). O. zeigt die nahe Verwandtschaft dieses Trinitätstypus mit jenen Bildern, die als „Praesentatio“, „Insinuationes Divinae pietatis“, „Misericordiae Domini“ bekannt sind (auch die „Pietà“ und die „Gregorianische Messe“ gehören hierher), die alle auf dem Boden der deutschen Passionsmystik erwachsen sind. O. kommt zu dem Schluß, daß es tatsächlich Darstellungen gibt, „die subjektiv und intentionaliter Darstellungen der Trinität, dennoch faktisch und objektiv Darstellungen nur zweier göttl. Personen sind“. Anschließend beantwortet O. die Frage nach dem Ursprung jener Trinitätsdarstellungen, die auch den hl. Geist u. zw. in der Gestalt der Taube aufweisen (im Deutschen „Gnadenstuhl“ genannt). O. weist die Annahme Pergers zurück, als stamme dieser Typ aus Irland, u. zw. aus dem 8. Jh., ebenso die Didrons, der diesen Typ in die Anfänge des Christentums zurückdatiert. O. folgt Mâle, der diesen Typ zuerst in den Fenstern des Abtes Suger in St. Denis aus dem J. 1145 und in einer besonders interessanten Evangelienminiatur aus Perpignan dartut. O. fügt noch ein Beispiel von einem deutschen Tragaltar (jetzt in London) aus dem Ende des 12. Jh. hinzu und kommt zu dem Schluß, daß dieser Typus aus dem 12. Jh. stammt. O. stellt dann die Frage, ob eine frühere Epoche nicht ähnliche Darstellungen kennt. Er bejaht die Frage durch den Hinweis auf Bilder aus dem 7. Jh., auf denen Gott Vater als Mensch, Christus als Kreuz und der hl. Geist als Taube dargestellt sind. Im einzelnen zeigt er, daß Gott Vater zunächst als „Dextera Dei“, die aus den Wolken herausragt (nur 2× glaubt er Gott Vater als Mensch abgebildet zu finden: auf einem Sarkophag im Lateran aus dem 4. Jh. und auf einer ägypt. Schnitzerei in Berlin aus dem 5. Jh.), dargestellt wurde. Die Darstellung Christi durch ein Kreuz findet O. begründet einmal in jener Bewegung, die durch die Wiedergewinnung des hl. Kreuzesholzes aus den Händen des Perser-

königs Chosroas durch Kaiser Heraklius eingeleitet wurde — O. untersucht kritisch die beiden Berichte über dieses Geschehnis: die *Legenda aurea* des Jakob de Voragine und den Bericht des Bischofs Sikard von Cremona —, andererseits in jener Tatsache, daß selbst die Bilderstürmer jener Tage das Kreuz unangetastet ließen. Als Belege für die Stellvertretung Christi durch das Kreuz nennt O. Auferstehungs- und Verklärungsszenen auf röm. und gall. Sarkophagen, in den Heiligtümern von Ravenna und Classe, auf dem Sinai und in S. Sabina. So findet es O. nicht unerklärlich, daß Chosroas das Kreuz neben sich hat. Schwierigkeiten macht O. in diesem „Trinitätsbilde“ des Chosroas nur der Hahn (statt der Taube); O. sucht ihn aus dem relig. Synkretismus jener Zeit zu erklären (Mithraskult, Mazdaismus). O. schließt, daß dieser Trinitätstypus (Gott Vater als Mensch, Christus als Kreuz, der hl. Geist als Taube) schon zu Anfang des 7. Jh. in der christl. Kunst gebräuchlich war. 16 Illustrationen verdeutlichen die Ausführungen. L. Schm. [312]

R. Aigrain, *Comment utiliser pour l'histoire les inscriptions chrétiennes* (Rev. d'hist. de l'Église de France 18 [1932] 289—340). Vf. beschäftigt sich nur mit den christl. Inschriften Galliens, aber mehrere Punkte seiner Studien sind hier hervorzuheben. Das christl. Leben (die Sakramente, der Tod, die Auferstehungshoffnung, die Liturgie) spiegeln sich natürlich in den christl. Inschriften. Stücke aus liturg. Formen finden sich darin; z. B. *Qui nos praecesserunt . . . et dormiunt in somno pacis; pax tecum; ut inter electu . . .* u. a. In Geleyran (Ande) weiht der Priester Hilarius ein Denkmal den Reliquien hl. Martyrer aus Afrika und schenkt der Kirche der hl. Saturnius und Marcellus ein Haus *ad caput pontis*, dessen Einkünfte *pro luminaria sanctorum* verwendet werden sollen. Die den Text begleitenden Symbole (Lamm, Anker, Bäume, *ascia*, Guter Hirt, Hirsch, Pferd, Taube, Sterne, Oranten, Palme, Pfau, Fisch, Gefäß, Christusmonogramm, Kreuz) sind nicht nur dekorativ, sondern bilden eine für den Eingeweihten verständliche Sprache, die aber geheim genug ist, um in den Zeiten der Verfolgung die Aufmerksamkeit der Heiden nicht zu wecken. Das einfache, nicht getarnte Kreuz erscheint zum erstenmal 445 auf den Denkmalsinschriften Galliens, u. zw. zu Beginn der 1. Zeile. Man kann es dort noch 681 oder 682 feststellen. Auf den Grabschriften (wo das 1. datierte Beispiel mit dem Kreuz im Inneren des Textes von 448 ist, das 1. mit dem Kreuz zu Beginn der Zeile von 503) sieht man es im Text bis 585 und zu Beginn bis gegen 680. L. G. [313]

E. Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I. für die Geschichte der Heiligenverehrung* (Leipziger Diss. [Rom 1932] = Ephem. Lit. 46 [1932] 137—234, 309—378). Die Zahl der röm. Heiligen ist in der Zeit zwischen der Entstehung der *Depositio martyrum* von 354 und der des röm. Kalendariums aus den Tagen des P. Bonifaz († 422), das der Kompilator des *Mart. Hier.* benutzt hat, so angeschwollen (Sch. zählt dort 34, hier 70 Heilige), daß sich die Frage erhebt: Woher diese Vermehrung? Sind vielleicht in der 2. Hälfte des 4. Jh., als die Heiligenverehrung aufblühte, die Namen der Blutzeugen aus den ersten beiden Jh. wieder lebendig geworden? Indessen stellt sich heraus, daß die Heiligen dieser Frühzeit auch im Kalender des 5. Jh. noch fehlen. Woher also der Zuwachs? Hat Damasus Beiträge geliefert? Was bedeuten überhaupt seine Gedichte für die Heiligenverehrung? Diese beiden letzten Fragen hat Sch. in seiner umsichtigen und flüssig geschriebenen Dissertation zu beantworten gesucht. Er teilt die Untersuchung zweckmäßig in zwei Teile: I. Gedichte über Martyrer, die schon in der *Depos.* stehen, II. Gedichte über Heilige, die in der *Depos.* noch nicht genannt sind. Unter I erscheinen Petrus und Paulus, Marcellus, Eusebius, Sixtus II. und die *comites Xysti*, Felicissimus und Agapitus, Januarius, Hippolytus, Felix und Philippus, Gorgonius, Protus und Hyacinthus, Agnes, Laurentius, Saturninus, Hermes. Unter II Marcellinus und Petrus, Eutychius, Irene, Marcus, Nereus und Achilleus, Felix und Adauctus, Tiburtius, Tharsicius, die Zweiundsechzig und andere

unbekannte Heilige aus der Basilika des Chrysanthus und der Daria, Felix von Nola (ob dieses Epigramm nicht in der Felixkirche auf dem Pincio angebracht war? Sch. lokalisiert es in Nola). Zu jedem der Gedichte wird eine Übersetzung geboten und das archäolog., histor. und philolog. Material ausgebreitet und kritisch beleuchtet. Ein *Ergebnisse* betitelter Schlußabschnitt (366—378) berührt folgende Punkte: zentrale Stellung des Heiligen im kirchl. Leben der damasianischen Zeit; der Besitz von Heiligen bedeutet Macht, weshalb D. ihre Zahl zu steigern sucht; Gleichstellung der Konfessoren, Asketen und Jungfrauen mit den Märtyrern; die damasianischen Gedichte als Geschichtsquelle (in den Epigrammen auf röm. Bischöfe schöpft D. aus guter Tradition, vielleicht aus dem päpstl. Archiv); D. und die Entwicklung der Legende (sie steht zu D.s Zeiten, wie Sch. durch Vergleich mit Prudentius feststellt, noch in ihren Anfängen; für ganze Legenden wird D. Ansatzpunkt). Th. Kl. [314]

G. Libertini, *Catania. Scoperte varie* (Notizie degli scavi 1931, 367—372). In Via Androne wurden Spuren eines frühchristl. Baues und in nächster Nähe christl. Grabinschriften des 4. Jh. gefunden. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Zömeterium mit anliegender Kirche. — An anderem Orte in Catania kam eine Grabinschrift von 402 mit dem Frauennamen *Paschasia* zutage. Th. Kl. [315]

G. da Bra OCap, *Le iscrizioni latine della basilica di s. Lorenzo fuori le mura, del chiostro e della catacomba di s. Ciriaca* (Rom 1931). Text, Übersetzung und Kommentar zu allen in und bei S. Lorenzo erhaltenen Inschriften, auch den modernen. Bekanntlich befinden sich darunter einige auch liturgisch sehr wichtige; vgl. z. B. die Inschrift des Sabinus (Diehl 1194, Bra 8). Die Textwiedergabe ist leider unzuverlässig; Verweise auf CIL und Diehl fehlen. Th. Kl. [316]

H. Lietzmann, *Ein christliches Amulett auf Papyrus* (Aegyptus 13 [1933] 225—228). Pap. 11 858 des Berliner Mus. hebt, soweit er erhalten ist, mitten in der Geschichte vom meerwandelnden Petrus (Mt. 14, 28—31) an, die hier apotropäischen Sinn hat, und schließt mit *καὶ λέγε* sofort ein Gebet an, das durch die Zerstörung und die Unbeholfenheit des Schreibers fast unverständlich ist. Es beginnt mit einem Preis des Allmächtigen, der die Engel schuf; L. liest den fehlerhaften Text so: † Παντοδύναμε, ὁδξα σοι ὁ θεός ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους, αἰώνων (?) ἄρχων, αἰνοῦσιν σε ὁ αἰώνων (?) χορὸς ἐπουράνιος. Die unvollständige Rückseite hat zuerst einen Beschwörungsgruß, von dem *καλῶ* deutlich ist, dann eine leere Zeile, darauf die Doxologie mit einem Preise Gottes, Christi und der *θεοτόκος* (Pap. *ΘΕΟΔΟΚΕ*), die im einzelnen unverständlich ist. 2mal wird die *μνήμη τοῦ ἁγίου* erwähnt. O. C. [317]

E. Albertini, *Inscription martyrologique de Tizirt (Algérie)* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1931, 6—9). Nahe bei den Ruinen einer Kapelle fand sich in Tizirt die Inschrift HSXTI / CRVORE / EVSEBI / MARTVRIS. Damit zu vergleichen CIL VIII 6700. Eusebius ist nicht zu identifizieren, eine befriedigende Erklärung der ersten Zeile noch nicht gefunden. Th. Kl. [318]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Odilo Heiming OSB.

I. Hss.-kunde; Allgemeines.

J. Simon SJ, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées contenant des manuscrits éthiopiens* (R. O. Chr. 28 [1931/32] 178). S. gibt nicht eine bloße Aufzählung der Bibliotheken, sondern vor allem die der Kataloge. In gleicher Weise

ist von dems. ein Repertoire für die kopt. Hss. erschienen in *Le Muséon* 44 (1931) 137—151. [319]

J. M. Hanssens SJ, *Un ancien catalogue d'anaphores syriennes* (Eph. Lit. 46 [1932] 439—447). Bibl. or. I und II wird sehr oft der Anaphorenkatalog eines Schulting zitiert aus dessen 1599 in Köln ersch. *Bibliotheca ecclesiastica*. Dieser hat ihn einem Ms. eines Trancosus entnommen, den H. in der Alexandrina zu Rom wiederfand. Die Widmungen des Ms. weisen auf das J. 1578. Es handelt sich um die Namen von 40 syr. Anaphoren. Von diesen sind die meisten zu identifizieren. Nr. 18, benannt nach einem Pholcrach v. Konstantinopel, 19 nach einem Theophil, 21 nach einem Militius v. Antiochien, 26 nach einem Cyriak v. Ant. und 38 nach einem Ignatius v. Ant., sind es nicht mehr. Nr. 25 unter dem Namen von Petrus v. Ant., 27 unter dem eines Matthäus des Hirten und 31 unter dem des Moses b. Kepha dürften bei H., *Institutiones liturgicae* III 598 ff. unter den Nrn. 65 bzw. 58 bzw. 60—61 zu finden sein. Es ist nicht gerade ausgeschlossen, daß die Anaphoren mit unbekannten Namen doch noch bekannten entsprechen. So ist z. B. in der Mitteilung A. Rückers, *Über zwei syrische Anaphorensammlungen* (Or. Chr. N. S. 10/11 [1920/21] 155) die Nr. 17 der 1. Sammlung nur unter 4 Namen überliefert. [320]

R. P. Blake, *Catalogue des mss. géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos* (R. O. Chr. 28 [1931/32] 289—361). Der Katalog von Tsagareli in den Nachr. über die Denkmäler georgischen Schrifttums I (Petersburg 1886) 69 ff. enthält 92 Nummern, unter denen eine ganze Reihe liturg. Sachen sich fanden. 14 dieser Nummern konnten von B. nicht mehr festgestellt werden, u. zw. gerade liturg. Sachen: Ts. 3 ein Psalter, 18 eine Parakletike, 24 ein Pentekostar, 26—27 Triodien, 40—42 Menäen, 46 ein „Livre de prières“ und 48 Marienhirmen. Das Verzeichnis von B. ist bis n. 16 gediehen. Es umfaßt bisher meist hagiographische und homiletische Bücher wohl zu liturg. Gebrauch. Die Nummern von Ts. sind jeweils angegeben. [321]

W. van Oorde, *Lexicon Aetherianum* (Amsterdam 1929). [322]

S. Salaville, *Liturgies orientales* (Paris 1932). In der Bibliothèque catholique des sciences religieuses, die uns schon so manches gute Kompendium geschenkt hat, ist nun aus der Feder des bekannten, besonders in der byz. Liturgie bewanderten Augustiners ein guter Überblick über die oriental. Liturgien erschienen. Im 1. Kap. des 1. Teils ist das eigentlich Liturgiegeschichtliche geboten, wobei ich Liturgie im typisch oriental. Sinne fasse. Kap. 2 gibt einen Überblick über die oriental. Sprachen, 3 ist überschrieben *Légitimité catholique des liturgies orientales* und 4 *Lumières et ombres*, wobei das Licht berechtigterweise bei weitem überwiegt. Im 2. Teil werden in weiteren 4 Kap. das Kirchengebäude nach Architektur und Ausschmückung, das liturg. Mobiliar, die lit. Kleidung usw. und die lit. Bücher behandelt. Das Büchlein wird in seiner sachkundigen Knappheit gewiß vorzügliche Dienste leisten können. Vielleicht ist es gestattet, über einige kleine Punkte des 1. Kap. eine abweichende Meinung zu äußern. S. 14: Ich glaube kaum, daß man sagen darf, in den ersten zwei Jh. habe allüberall im christl. Kult Uniformität geherrscht. Abgesehen von dem gemeingebräuchlichen Grundschema haben wir uns gerade am Anfang die größte Mannigfaltigkeit zu denken. S. 16 f., 20 f.: Die Jakobusliturgie ist ursprünglich nur die Liturgie Jerusalems gewesen. Die mystagogischen Katechesen Kyrills — und da muß die These des Vf. durchaus bejaht werden — zeugen dafür, aber — und in der gegenteiligen Behauptung kann man ihr nicht beipflichten — Chrysostomus hat noch eine andere Liturgie in Antiochien gefeiert (s. u. Nr. 330). Die Jakobuslit. ist von Haus aus Lokal-, nicht Patriarchalliturgie. S. 17: Es ist etwas gewagt, die jakobitischen Anaphoren zu zählen. Andere Autoren kommen über 64 hinaus. S. 23: Die Liturgie in der jüngsten Rezension des *Testamentum Domini* ist gewiß ägyptisch (vgl. Or. Chr. 1 [1901] 1), aber das T. ist syrischen Ursprungs mitsamt seiner Liturgie.

— Als Grundstock der äth. Apostellit. muß man wohl die *Ἀποστολικὴ παράδοσις* bezeichnen. — Für die Fragen der Basiliuslit. konnte Vf. leider noch nicht von der grundlegenden Arbeit H. Engberdings (s. Jb. 11 Nr. 252) Gebrauch machen, die an verschiedenen Stellen einige Änderungen hätte mit sich bringen müssen, so etwa in der Auffassung über den Anteil des Basileios an der nach ihm benannten Liturgie (S. 60), und schließlich die Gesamtauffassung über die Frage der Anaphorenentwicklung in etwa modifiziert hätte. Eine noch jüngere Arbeit Engberdings (s. Nr. 335) macht S. 18 einige Änderungen in den Ansichten über die nestorianische Apostelliturgie und den Anteil Išō'jahbs III. an deren Gestaltung notwendig. Nach Prinz Max v. Sachsen, *Missa Chaldaica* (Regensburg 1907) XVII haben übrigens auch die unierten Chaldäer alle drei Formulare der Nichtunierten übernommen. [323]

G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Zschr. Sem. 8 [1932] 235—265). Die Jb. 10 Nr. 262 angezeigte Arbeit wird bis zum Buchstaben Fa weitergeführt. [324]

O. H. J. Burmester, *The canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria* (1047—1077) (Muséon 45 [1932] 71—84). Die Kanones werden in Text und Übersetzung geboten. Von diesen Kanones, die z. T. uralte Bräuche wachhalten, seien einige genannt. 1. Bei der Taufe sind die Geschlechter zu trennen. Barhäuptigkeit und Barfüßigkeit bei den vorbereitenden Riten werden noch verlangt. 3. Nach dem Empfang der Eucharistie dreifache Mundspülung mit Wasser, worüber noch eigens handelt ein Anhang: *From the Book of Laws and Rites of Michael, Bishop of Damiette*. 7. In der Karwoche gibt es weder Taufe noch Beerdigung. 8. Deshalb am Palmsonntag Totengottesdienst! 10. Während der 50 Tage weder Taufe noch Ordination. 13 f. handeln über das Apostelfasten nach Pfingsten und 15 über das Weihnachtsfasten vom Menastage ab. 24. Taufe ohne Eucharistie verboten. [325]

G. Peradze, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung* (Or. Chr. 3. S. 6 [1931] 240—244). Die Or. Chr. 3. S. 3/4 (1930) begonnene und Jb. 11 Nr. 246 erwähnte Arbeit wird hier fortgeführt bis Ps.-Joseph v. Arimathäa. Für die vergl. Liturgiegesch. am wertvollsten ist wohl Johannes v. Dam. Nr. 23: *Oktoechos* oder *Parakletike*, die für eine künftige wissenschaftliche Bearbeitung des griech. Originals Bedeutung haben wird. [326]

G. Peradze, *Les monuments liturgiques en langue géorgienne* (Muséon 45 [1932] 255—272). Das wichtigste Ms. für die georgische Version der Jakobusliturgie ist Graz, Univ.-Bibl. georg. 4, fol. 1—94^v, sc. X, anno 1885 noch auf dem Sinai. Die Untersuchung gilt vor allem dieser Jakobusliturgie. P. macht die Beobachtung, daß die Hss. mit dem höheren Alter an Umfang zunehmen. Das läßt sich nicht verallgemeinern. Vieles wird durch Lokaltraditionen erklärbar sein. Vor allem ist das, was in Graz Überschuß ist, noch lange nicht notwendig älter als der griech. Text, der diesen Überschuß nicht hat. Die Grazer Hs. bedarf dringend der Edition wenigstens der in Kekelidzes *Archieratikon* nicht enthaltenen Stücke und eines Verzeichnisses der Varianten gegenüber dessen beiden Textzeugen. [327]

A. Rücker, *Das „Obere Kloster“ bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der ostsyrischen Liturgie* (Or. Chr. 3. S. 7 [1932] 180—187). Das wahrscheinlich 1261 zerstörte bedeutende Kloster auf dem höchsten Punkte Mossuls hat einen ganz außerordentlichen Einfluß auf die Gestaltung der nestorian. Liturgie ausgeübt, der nur den Psalter und das *Priesterbuch* (vgl. *Euchologion* bzw. *Sakramentar*) nicht berührt zu haben scheint, außerdem das „Vorher und Nachher“, das wohl späterer Zeit erst seine Entstehung verdankt. Insbes. nennt R., jeweils mit Angabe der Hss., die ausdrücklich auf das „Obere Kloster“ hinweisen, folgende Buchtypen, die dort ihre Prägung empfangen: *Hūdhrā*, *Gazzā*, *Kaškūl*, *Lektionarien*, *Trauungs- und Begräbnisritual*. [328]

II. Eucharistische Liturgie; Sakramente.

A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsvestia on the Lord's Prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist* (Woodbrooke studies t. VI, Cambridge 1933). Das liturgiegeschichtlich Wertvolle des Buches ist inzwischen bereits von A. Rucker zugänglich gemacht worden; s. folg. Nr. [329]

A. Rucker, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus episc. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta* (Opuscula et textus, Series liturgica II, Münster 1933). Die verdienstvolle Arbeit erschließt auch den Nichtorientalisten die verloren geglaubten und nun durch M. wiederentdeckten, mit Kyrill v. Jerus. ungefähr gleichzeitigen mystagog. Katechesen des Th. v. M. Taufexorzismus (Ablegen der Oberkleider, Barfüßigkeit, Stehen auf dem Cilicium), Abschwören des Satans, Salbung vor und nach der Taufe, Wasserweihe, dreifache Immersio, alles wird uns greifbar nahe gebracht. Die Meßliturgie ist nach M.s und R.s Beobachtung verwandt mit jener von AK VIII, wie das zu erwarten stand. Auch für sie sind die wichtigsten Züge in der Katechese plastisch herausgestellt. Wir vernehmen, daß der Kelch Mischwein enthält; wir werden mit den Kernsätzen des Einsetzungsberichtes bekannt gemacht. Wir sehen den Diakon den Altar zubereiten und mit dem Flabellum wedeln. Wir werden uns klar über die Folge der wichtigsten Teile der Messe: Pax, Handwaschung, Nomina, Hochgebet mit Sanctus, Anamnese, Epiklese, Fürbittengebet, Signatio, Fractio, Commixtio, sanctum sanctis. Wir lernen den Wortlaut des Priestergrußes u. a. bei der Messe, wie die Tauf- und Salbformel bei der Taufe kennen. Am Schlusse gibt R. eine griechische Rückübersetzung des Taufcredos, wie es aus dem Kommentar Th.s über das Nizänische Credo (V. Bd. der Woodbrooke Studies) abzulesen ist. Die gemeinsame Arbeit von M. und R. ist höchster Beachtung wert. [Vgl. auch R. Devreesse, *Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Rev. des sc. relig. 13 (1933) 425—436.] [330]

E. Peterson, *Die alexandrinische Liturgie bei Kosmas Indikopleustes* (Eph. Lit. 46 [1932] 66—74). Kosmas schließt die Bücher seiner Topographie jeweils mit einem Gebete. Am Ende des 7. Buches ist dieses ein Doppelzitat aus der alexandrin. Liturgie, das erste mit der Rubrik *περὶ τῶν προσφερόντων*, das zweite unter dem Titel *περὶ τῶν κεκοιμημένων*. Der Schlußsatz des Buches, der PG 88, 385 übrigens fälschlicherweise nicht gesperrt ist, gehört zum zweiten Gebet. Im ersten Teil gibt P. eine Untersuchung des ägypt. Terminus *εὐχαριστήριον*. Daß die Gleichsetzung *εὐχ.* = Opfergabe für die Verstorbenen im allg. berechtigt ist, scheint er mir dargetan zu haben. Ich glaube aber nicht, daß Kosmas nur bei diesem Sinn des *εὐχ.* die beiden Gebete in einem Atemzuge nennen konnte. Der Nachdruck liegt m. E. gar nicht auf dem Anfang, sondern auf dem Schlußteil des 1. Gebetes mit seinen Jenseitsgedanken, die ohne weiteres zum 2. überleiten und in dessen Schluß ganz natürlich ausklingen. Ja, ich bin vollständig abgeneigt, die Reihenfolge der Gebete, die sich bei K. findet, mit P. als die ursprüngliche zu betrachten. Die andere in der uns überkommenen griech. wie kopt. Tradition der Markus- bzw. Kyrillosliturgie ist genau so gut möglich, und da sie sowohl bei den Orthodoxen als bei den Monophysiten überliefert ist, sollten wir sie, solange das Gegenteil nicht feststeht, vor die Zeit der Kirchenspaltung, d. h. über Kosmas hinaus, datieren. Das gleiche gilt für Stücke, die Kosmas nicht besitzt, die aber in beiden Zweigen der alexandrin. Liturgie vertreten sind. Wir können sie um des K. willen nicht einfach beseitigen, solange dessen Absicht, vollständig zitieren zu wollen, nicht feststeht, wenn es auch zweifellos klar ist, daß die M.liturgie in ihren Diptychen einst viel wortarmer war. Jedenfalls war aber die Übernahme melchitischer Neuerungen in die Liturgie des feindl. koptischen Bruders und umgekehrt nicht leicht. Das bedeutet freilich keine absolute Unmöglichkeit. Aber die Präsumption derselben bleibt bestehen, solange nichts anderes bewiesen ist. Zum Glück haben wir noch über die von P.

zitierte Ausgabe des Cyrilltextes hinaus einen weit wertvolleren im Vat. copt. 109¹¹⁰, der bei H. Lietzmann, *Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie* (Or. Chr. N. S. 9 [1920] 1—19) einzusehen ist. Und dieser Text bestätigt tatsächlich an zwei Stellen in etwa den Text des K. Erstens hat nämlich auch dieser Kopte statt der drei Opferbegriffe gleich Kosmas nur einen, freilich nicht *εὐχαριστήριον*, sondern *θυσία*. Da der Kopte aber das Griechische selbständig handhabt, läßt sich für den Terminus selbst nichts ausmachen. Jedenfalls ist also *εὐχαριστήριον* möglich (das zweite *εὐχαριστήριον* des Markustextes gibt der Kopte mit *προαίρεσις*!). Aber noch eines bestätigt Vat. 109¹¹⁰, nämlich zweitens, daß statt der drei Adiectiva bei *θυσιαστήριον* ursprünglich tatsächlich nur zwei sich fanden. Es genügt hier freilich schon der kopt. Text, den P. benutzt. Denn wo bei Griechen und Kopte verschiedenartige Erweiterungen sich finden, sind diese zweifellos innerer Entwicklung beider zuzuschreiben. Das ist hier aber tatsächlich der Fall. Das eine der Attribute ist nun bei dem alten Kopten *λογικόν*. Leider ist hier wiederum das konkrete Wort nicht wie die Zahl der Worte klar zu erkennen, ob *λογικόν*, wie der Kopte will, oder *νοερόν*, wie die Griechen, oder *ἐλλόγιμον*, wie Kosmas. Zum Schluß möchte ich noch den Anfang des ersten Kosmasgebetes berühren: *τὸ εὐχαριστήριον*. Vat. copt. 109¹¹⁰ bestätigt hier durchaus wieder die Markusliturgie, die da liest: *τῶν προσφερόντων κτλ.* — So glaube ich abschließend sagen zu sollen, daß es zwar nicht angeht, den Kosmastext schlechthin als einer älteren Form der Markusliturgie entstammend zu betrachten, daß aber dieser Text doch im Rahmen des Gesamtmaterials seinen großen Wert hat.

[331]

A. M. Kropp OP, *Die koptische Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus* (Or. Chr. 3. S. 7 [1932] 111—125). Jb. 10 Nr. 273 konnte auf eine Ankündigung zu edierender saïdischer und griechischer Liturgiedenkmalen hinweisen. K. eröffnet hier die Editionen mit Text und Übers. der Matthäusanaphora. Schon Baumstark hatte in der erwähnten Ankündigung auf die sich sonst nur in äthiop. Formularen findende freie Komposition hingewiesen. Wie sehr er im Recht war, zeigt die nun vorliegende Veröffentlichung. Es fehlt die überlieferte Einleitung zum Hochgebet. Nichts verrät etwas Stereotypes, Formelhaftes, nicht einmal Trishagion und Einsetzungsbericht. Die Anrede wechselt. Vor dem Trishagion ist der Vater das Ziel des Gebetes, dann der Sohn, im zweiten Teil der Epiklese ganz eindeutig wieder der Vater. Die Fiktion der Verfasserschaft des Matthäus ist mit einer gewissen Krampfhaftigkeit durchgeführt, bis in den Einsetzungsbericht hinein. Apokryphenhafte Dinge sind in die Gebete eingeflossen, so der tosende Feuerfluß, der vor dem Weltenrichter einherzieht, sowie der Bericht über die Martyrien der Apostel. So alt, wie K. meint, scheint mir aber dieses krause Werk nicht zu sein. Die Kriterien, die er angibt, beweisen nichts. Die Stellung der gesamten Fürbitten nach der Anamnese ist im Patriarchat Alexandrien nicht Anfang, sondern im Gegenteil Schluß der Entwicklung. Sie könnte also eher die Jugend der Anaphora dartun, als das Alter. Wie nun aber die „Fürbitte sogar für die bereits vor dem Verfasser Matthäus verstorbenen Apostel“ das hohe Alter des Textes beweisen soll, das verstehe ich leider nicht. Das zeigt doch nur, wie sehr sich Ps.-Matthäus in seiner Apostelrolle gefällt. Die Anaphora findet sich in Bibl. Nat. Copt. 129⁹⁰ fol. 127—132v.

[332]

O. Löfgren und S. Euringer, *Die beiden Anaphoren „des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien“* (Ztschr. Sem. 8 [1932] 210—234; 9 [1933] 44—86). Wir verdanken E. bereits eine Reihe vorzüglicher Editionen und Übersetzungen äth. Anaphoren, so der Jakobusa. im Or. Chr. N. S. 4 (1914) 1—23, der des Epiphanius ebd. 3. S. 1 (1927) 88—142, des Athanasius ebd. 3. S. 2 (1927) 243—298, endlich der der 318 Väter in Zschr. Sem. 4 (1925) 125—144 und 266—299. Ebenso hat er die Chrysostomuslit. übersetzt nach Dillmanns äth. Chresiomathie im Katholik 93 (1913) 406—414 und die Mariena. nach der Editio princeps von 1548 ebd. 95 (1916) 241—266. Bei Erscheinen des Jb. werden uns wohl bereits vier weitere Anaphoren

geschenkt sein, u. zw. in den „*Orientalia christiana*“ die des Joh. Ev., des Jakob v. Serug und des Basilius und im „*Monde oriental*“ die Dioskorusanaphora. (Über die Gregoriusanaphoren s. die nächste Nr.) Die kleine C.-Anaphora, nur im Par. aeth. 69 (Zotenberg 74) aus dem 17. Jh. erhalten, aus dem s. Zt. E. auch seine Jakobusa. edierte, hat keine Epiklese. E. vermutet deshalb — es bestehen auch noch andere Lücken —, daß diese kleine C.-Anaphora das Fehlende aus der großen entnehme. Vielleicht ist es aber auch die Normalanaphora, die hier auszuleihen hat, oder aber es stehen Nr. 23 und 24 der Ausgabe = Bitte um die Kommunionfrüchte, die ja so fest in den Epikleseformeln verankert ist und sich auch allein findet, an Stelle einer eigentlichen Epiklese, und das Formular wäre doch vollständig oder, anders gesagt, etwas Abnormes im Bereich ohnehin schon so vieler Abnormalitäten, wie sie die äth. Aa. bieten. (Zum Schluß der Epiklese vgl. auch die nächste Nr.) — Das Hochgebet beginnt mit dem alten *ἐὐχαριστοῦμέν σοι*, geht aber dann gleich in den Du-Stil über. Der Angeredete ist der Vater. Das Postsanktus ist rein christologisch und in der Er-Prädikation gehalten. Vor dem Einsetzungsbericht wird das — nur rubrizistisch angedeutete — Diptychon eingeschaltet. Wie auch sonst im Äth. ist auch hier die Anamnese in ganz widertraditionelle Formen voll poetischen Schwunges gegossen. Die Lit. ist gereimt, aber doch nur teilweise. E. denkt deshalb an freie Benutzung gereimten Quellenmaterials, während L. in dem Reim einen Beweis für geringeres Alter und Bodenständigkeit der Aa. sehen möchte. Demgegenüber soll ein kleiner Koptizismus, auf den E. in Anm. 19d hinweist, nicht übersehen werden. — Die große C.-Anaphora ist im wesentlichen nach 3 Hss. ediert: Berlin, Peterm. II Nachtr. 36 = Dillm. 34 (1. H. d. 18. Jh., s. folg. Nr.), dann die Pariser Hs. wie oben, endlich Stockholm 496, Löfgren V (1682—94). Die schwedische Hs. benennt die Anaphora nach Cyrill Ibn Laqlaq (1235—1243). Die neuen freieren kopt. Anaphoren mit äthiopisch anmutendem Gepräge (s. Nr. 332) mahnen, solche Angaben nicht von vornherein zu verachten. Das Hochgebet knüpft an den Prolog an. Harden (s. Jb. 10 Nr. 281) hat das in seiner Übers. verkannt und so nicht zu übersetzen gewußt. Der 2. Teil vor dem Sanctus steht im Er-Stil. Das weit größere Postsanktus ist auch hier christologisch, in einem 1. Teil noch mit der Anrede an den Vater, im 2. wiederum in der 3. Person. Das Leiden ist in Antithesen geschildert, z. B.: „Der die Himmel und die Erde mit seiner Kraft trägt, den trug das kraftlose Holz auf dem Holze des Kreuzes.“ Die 2. Hälfte des Postsanktus ist wieder an den Vater gerichtet und enthält die Fürbitten und darin eingehüllt ein Gebet, das dem 2. Teil unseres *Unde et memores* samt dem *Supra quae* entspricht. Interessant ist die, freilich in der Jakob v. Seruglit. reiner hervortretende, Mélosstelle (Anm. 27). In das Brechungsgebet ist ein Credo hineingestellt. — Wir haben durch diese gemeinsame Arbeit von L. und E. einen brauchbaren Text und eine vorzügliche Übersetzung der beiden Liturgien erhalten, die herzlichen Dank verdienen. [333]

O. Löfgren und S. Euringer, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregoriusanaphoren* (Orient. Christ. vol. 30 Nr. 85 [Rom 1933]). Von den 3 unter dem Namen irgendeines Gregor — bald ist er ein Alexandriner, bald der Erleuchter, bald der von Nyssa — laufenden Anaphoren werden hier 2 in Text und Übersetzung geboten. Die Edition liefert L., die Version E. Es sind die Hosannaliturgie, benannt nach ihrem großen Hosannapassus und u. a. auch an den Hosannatagen benutzt, und die Weihnachtsanaphora für das monatliche Weihnachtsgedächtnis. Als hsl. Grundlage wurden gewählt für beide Liturgien Berlin or. qu. 414 (19. Jh.) und Peterm. II Nachtr. 36 (wohl zw. 1730 und 1745), sowie das von A. Rücker photographierte Missale der abess. Kathedrale von Jerusalem. Zu diesen 3 kommen für die Hosannalit. noch Par. 69 (Zotenberg 64) des 17. Jh. und Stockholm 496 (Löfgren V) von 1682—94. Gegenüber den verbreitetsten Übersetzungen von Mercer und Harden bedeutet die von E. einen wesentlichen Fortschritt, wenn auch H. mehr durch Auslassungen als durch Falschübersetzungen zurücksteht. Die technische Aufmachung

dieser Ausgabe bedeutet gegenüber der in voriger Nr. erwähnten eine Erleichterung für den Benutzer, insofern als Text und Übersetzung (die sich auch auf die Varianten erstreckt) bequem nebeneinander gestellt sind. Für die Herkunft der Weihnachtsanaphore könnte sehr wohl ein Anzeichen ein Koptizismus sein, auf den S. 138 hingewiesen ist. Bei der geringen Zahl von Anhaltspunkten, die sich bieten, ist dieser Fingerzeig sehr wertvoll. — Die 1. Anaphora ist zum großen Teil an Christus gerichtet. Es fehlt ihr das Trishagion (die sechsflügeligen, vieläugigen Tiere tauchen unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht auf). Eine eigentliche Epiklese ist nicht vorhanden. Ihr Platzhalter findet sich vor dem Einsetzungsbericht. Die Anamnese ist in die Form einer Anrede an die Gläubigen gefaßt und schließt ab mit dem vielfachen Lob des Hosannaereignisses. Der Anamnese folgen die Fürbitten. — Auch die 2. Liturgie hat keine eigentliche Epiklese, aber ihr Äquivalent steht hinter der Anamnese. Das Hochgebet ist im wesentlichen an den Vater gerichtet. In dieses hinein ist zwischen Sanktus und Einsetzungsbericht das Fürbittengebet gestellt. Beide Anaphoren beginnen mit dem altgeheiligten „Wir danken“. [334]

H. Engberding OSB, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* (Or. Chr. 3. S. 7 [1932] 32—48). Die kleine, aber methodisch feine Arbeit erweist die ostsyrische Apostelanaphora, die bei den Maroniten als Petrusliturgie erscheint, als eine altantiochenische Anaphora aus der Zeit vor der Loslösung der Perserkirche aus dem Verband des Patriarchats Antiochien. Ich glaube, man darf hinzufügen, daß man sie unbedenklich weit über das Jahr der Trennung hinausdatieren darf, zuwenigstens vor die Zeit der großen Theologen des 4. Jh. Mit Recht werden die synonymen Wendungen, wenigstens auf Grund des allein untersuchten euch. Hochgebets, als Ergebnis einer Auseinanderentwicklung angesehen, nicht als Zeichen von Übersetzungsversionen, so daß als Heimat des Stückes nicht das griech. Antiochien selbst, sondern das syr. Hinterland in Betracht käme. Interessant ist, daß Ps.-Proklos mit seiner Kürzungshypothese in Abu'l Farağ ein Gegenstück gefunden hat, der 400 Jahre nach Iso'jahb III. diesem eine Kürzung der Apostelliturgie zuschreibt. Davon kann aber, wie ein Vergleich des heutigen Textes mit dem maronitischen Paralleltext klar zeigt, keine Rede sein. Rahmani tat infolgedessen dem zweiten Proklos zuviel Ehre an, wenn er sich auf ihn beruft und sich infolgedessen für eine Übernahme der maron. Petruslit. aus der nestor. Kirche nach Iso'jahb einsetzt. Im Gegenteil tut sich die Petrusliturgie der Maroniten als der durchweg bessere und ältere Zeuge dar. Das Hochgebet, das mit einer Doxologie abschließt, hat von Haus aus keinen Einsetzungsbericht. Die gleiche Doxologie ist in Ostsyrien aus der Normalanaphora, d. h. unserer Apostellit., auch in die beiden anderen Lit. übergegangen. Dort folgt sie aber dem Einsetzungsbericht und der sich anschließenden Anamnese, so daß der ursprünglich eigenständige Bericht in das Hochgebet einbezogen ist, eine Erscheinung, die vielfach zu beobachten ist und die dann ganz von selbst den Schlußanspruch des Hochgebets hinter die Anamnese verwies. M. E. dürfte aber diese Theorie von der ursprünglichen Eigenständigkeit des Einsetzungsberichts nicht allgemein gültig sein. Vielmehr ist seine Einbeziehung in die *εὐχαριστία* für die Heilsökonomie so natürlich und dabei so allgemein, daß man annehmen sollte, er habe zuwenigstens in einem großen Teil der Anaphorenüberlieferung von Haus aus unverbrüchlich zum Hochgebet gehört. — Die Arbeit hat uns wiederum ein gutes Stück in unserer Erkenntnis der Anaphorenprobleme vorangebracht. [335]

P. de Meester OSB, *Η θεία λειτουργία τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου* (München 1932). Durch Kompetenz des Verf. wie durch gute Ausstattung gleich hervorragende Ausgabe der fast das ganze Jahr hindurch gebrauchten byz. Chrysostomusliturgie (gr. Text mit Übers.). Sie ist für den praktischen Gebrauch gedacht und dafür vorzüglich geeignet durch Rotdruck der Rubriken und durch Anwendung von Groß-, Mittel- und Kleindruck. Eine Einführung macht mit der

Anlage des byz. Kirchenbaus bekannt. 75 Anmerkungen (S. 115—38) erklären vor allem die lit. Termini und bringen zuweilen auch Texte, bes. der Typiken und Makarismen. S. 139—51 findet man einen eigenen Abschnitt über die Besonderheiten des Pontifikalamtes mit Anm. S. 153—57 sind die lit. Termini noch einmal in alphabetischer Folge zusammengestellt. Dem Zwecke des Büchleins entsprechend tritt die historische Erklärung fast völlig zurück. Stärker sind dafür die gebräuchlichen mystischen Deutungen herangezogen. Möchte es auch dieser, einst von A. Baumstark (s. Jb. 6 Nr. 463) ersehnten, deutschen Ausgabe beschieden sein, recht vielen die Wunderwelt der östlichen Liturgien zu erschließen und damit ganz von selbst dem Unionsgedanken neue Freunde werben. [336]

J. M. Hanssens SJ, *La messe de S. Jean Chrysostome dans la version de Leo Thuscus* (Eph. Lit. 47 [1933] 193 f.) weist nach, daß die gegen 1180 auf Grund eines vom byz. Basileus empfangenen Ms. von Leo Th. gefertigte und von Joh. v. S. André (Paris 1560) in s. Buch *Liturgiae sive Missae ss. Patrum* hg. Übers. der Chrysostomuslit. eine Umstellung erfahren hat. Übrigens ist diese Arbeit des Joh. v. S. André im gleichen Jahre mit der gleichen Umstellung auch bei Plantin erschienen. Vielleicht könnte H. bei der Feststellung, wer diese Umstellung verschuldet hat, dienlich sein eine Karlsruher Hs. ohne Nr., auf die M o n e in seinem bekannten Buche *Lateinische und griechische Messen* (1850) 138 ff., bes. 140, hinweist und die wohl noch zu identifizieren sein wird. [337]

A. van Lantschoot, *Le ms. vatican Copte 44 et le Livre du Chrême* (Muséon 45 [1932] 181—234). Durch die Arbeiten des Benediktiners Villecourt (Mus. 36 [1923] 33—46 und 41 [1928] 49—80 sowie Rev. d'hist. eccl. 17 [1921] 501—514) sind wir mit dem Christabuch längst vertraut. L. weist nun auf vat. 44 hin, den V. nicht kannte und der dessen Material wertvoll ergänzt. L. gibt uns nicht nur eine Beschreibung, sondern vor allem auch Text und Übersetzung der Hs., die die ganze Bedeutung der Christmaweihe für das orientalische Empfinden, vor allem das koptische, so recht erkennen lassen. [338]

P. Antoine, *L'ordination sacerdotale chez les coptes unis (texte)* (R. O. Chr. 28 [1931/2] 362—375). A. wird uns eine krit. Ausgabe der kopt. Ordinationsriten auf Grund der Hss. der Vaticana schenken. Inzwischen bietet er die Übers. der Pontifical-edition von 1761 und weist tabellarisch die engen Beziehungen des Textes zu AK VIII nach. [339]

N. Cappuyns OSB, *Une formule liturgique inédite* (Eph. Lit. 47 [1933] 32 f.). Es handelt sich um ein griech. Gebet zur Eheschließung, das sich auf fol. 18 des vat. gr. 2 findet. Der Text ist bisher nicht belegt. [340]

A. Raes SJ, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux* (Eph. Lit. 47 [1933] 34—47; 126—140; 245—259) ist noch nicht vollendet. [341]

O. H. E. Burmester, *Two Services of the Coptic church attributed to Peter, Bishop of Behesā* (Muséon 45 [1932] 235—254). P., der das Karwochenlektonar umformte (s. Nr. 352), werden insbes. 2 Offizien zugeschrieben: die Zeremonien des Wasserbeckens an Peter und Paul und der Ritus für die Weihe neuer Taufbecken. Das erste ist ein Fußwaschungsritus, der, wie Vf. S. 253 evident macht, textlich vom Gründonnerstag entlehnt ist, ebenso wie der 2. vom Kirchweihoffizium. Hss. und Übers. der Texte werden geboten. [342]

III. Tagzeitengebet; Liturgische Poesie.

J. Deslandes, *L'obligation de l'office chez les orientaux* (Ech. d'Or. 31 [1932] 129—143). Die Arbeit geht über den Titel hinaus, indem auch abendländ. Verhältnisse beleuchtet werden, wo erst im 15. Jh., aber auch noch nicht allgemein, eine Pflicht zur Privatrezitation aufkommt. Bei den nichtunierten Orientalen besteht eine solche heute noch nicht. Das private Breviergebet ward den Maroniten 1736

befohlen, den Melchiten 1849 empfohlen, den unierten Jakobiten 1888 befohlen, den Kopten 1898 mehr empfohlen. Den Armeniern ist es anscheinend eher empfohlen. Im Vaticanum sollte der Versuch zu einem orient. Brevier gemacht werden. [343]

D. F. Mercenier, *L'office des vêpres selon le rite byzantin* (Amay 1933). Als Supplement zum 2. H. des Irénikon 10 (1933) sind die ersten 2 Bogen dieser sehr dankenswerten franz. Übers. der byzant. Vesper erschienen. [344]

S. Euringer, *Die Marienharfe* (Or. Chr. 3. S. 6 [1931] 209—239). Im Jb. 10 Nr. 308 und 11 (1931) Nr. 261 hatten wir Anlaß, auf die Übers. des einzigartigen, in immer neuen Lobeshymnen auf die Gottesmutter unbegrenzt erfinderischen äthiop. Marianums hinzuweisen. Mit der Übers. des Samstag- und Sonntagabschnittes liegt nun die ganze, mit vielen gelehrten Anmerkungen versehene Verdeutschung des *Organon Mariae* vor. [345]

G. Diettrich, *Die Abū Ḥalīm-Gebete* (Or. Chr. 3. S. 6 [1931] 244—246). In Jb. 11 (1931) Nr. 263 konnten wir kurz die Editionsart Bedjans bei der Herausgabe seines *Breviarium Chaldaicum* beleuchten. D. gibt in diesen wenigen Seiten eine ganze Reihe Bedjanscher Freiheiten als nachträgliche Rechtfertigung seiner eigenen Publikation. Auf Grund welcher Hss. B. sein *Brev. Chald.* gefertigt hat, vermag ich zufällig anzugeben. Es ist das gedruckt zu lesen in Journ. Asiatique 1884. Wenigstens 2 der Hss., ein Ḥūdhrā und ein Gazzā, sind, wie aus A. Rückert, *Die wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe* (Jb. 1 [1921] 62) zu ersehen ist, nach Berlin gewandert und führen dort die Nummern orient. qu. 1160 und orient. fol. 3181. Wohin die beiden ander. Hss., ein Kaškūl und ein Memrēbuch, gegangen sind, weiß ich nicht. [346]

S. Eustratiades, *Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ* (Chennevières-s.-Marne 1930). [347]

S. Eustratiades, *Εἰρημολόγιον* (ebd. 1932). Wer einmal sich mit den griech. Kanones in irgendeiner ihrer fremdsprachlichen Versionen hat befassen müssen, wird eine zuverlässige Ausgabe der griech. Originaltexte sehr vermißt haben. Die röm. Ausgabe der Menäen usw. ist nicht schlecht, aber immerhin genau so wenig wie die orthodoxen Ausgaben auf ihre hsl. Grundlage hin prüfbar. Dieser Mangel wäre für vorläufige Arbeiten noch erträglich, wenn es sich nicht immer wieder mit Händen greifen ließe, daß all diese modernen Ausgaben für die Praxis lange nicht mehr die ganze Fülle des einstens vorhandenen und benutzten Materials bieten. Für die Kanones hirmen gibt uns nun endlich diese Arbeit des früheren orthodoxen Metropoliten von Leontopolis ein brauchbares Hilfsmittel an die Hand, das ich für die syr. Überlieferung der Kanones, vorläufig auf Grund des von mir bearbeiteten Cod. Sach. 349 (s. Jb. 11 Nr. 362), alsbald auszunutzen hoffe. — E. gibt zunächst eine kurze Einleitung über den Begriff Hirmos bzw. Hirmologion, über die Dichter, über die Verwendung der Hirmen zu den 9 bibl. Cantica, über die beiden zugrunde liegenden Hss. und die orthodoxen Ausgaben des Hirmologions. Am Schlusse finden wir (261—267) ein alphabetisches Verzeichnis der Hirmen und (268) der Autoren. Die Ausgabe selbst ist in der gewöhnlichen Folge der Hirmologien, d. h. nach den acht Kirchentönen, geboten. Die Fundstellen in den beiden Hss. Coisl 220 der Nationalbibl. zu Paris und B 32 der Großen Laure auf dem Athos sind jeweils angegeben. Varianten sind nur für die Angaben über die Autoren beigebracht. Der Text ist jeweils nur einer Hs. entnommen, wenn ich die Einl. recht verstehe, der Pariser, soweit diese ihn bietet. Die Athoshs. dient nur zur Auffüllung, die freilich nicht immer geschehen ist. So fehlt S. 38 n. 52 der Hirmos zur 4. und S. 77 der zur 5. Ode. Eine ganze Reihe von Wortverschiedenheiten zwischen den unierten Büchern und dem Parisinus ließen das Fehlen der Lesarten der Athoshs. bedauern, wenn es sich nicht bei der großen Fülle des noch der Bearbeitung harrenden hsl. Materials nur um eine vorläufige Arbeit handelte,

die aber freilich wohl noch lange auf die endgültige Gesamtausgabe wird warten lassen müssen. Ein Vergleich mit den röm. Menäen, Triodion, Pentekostarion und Parakletike läßt schon jetzt manche Fragen auftauchen, die ich hier nur andeuten kann. Sind die Hirmen eines Neunodenkanons stets die feste Einheit gewesen, wie sie sich in den Hss. bietet? Es läßt sich eine Reihe von Fällen aufzeigen, in denen Kanones der röm. Ausgaben nur einzelne Hirmen einer bestimmten Nummer des neuen Hirmologiums aufweisen, obschon der Verfassersname der gleiche ist. Wo die späteren Hymnographen — und dieser Fall ist allerdings bei weitem häufiger — bei dem alten Dreigestirn: Andreas, Johannes, Kosmas, Hirmen entleihen, wäre ein Auswahlverfahren viel eher denkbar (s. u.). Daß tatsächlich Verschiebungen vorgekommen sind, zeigt schon E.s Material zu deutlich. So ist z. B. der Kanon 144 (S. 102) des Kosmas akrostichisch gebunden. Der einzige angegebene Hirmos zur 8. Ode sprengt nun aber den Rahmen der Akrostichis, d. h. er kann nicht ursprünglich sein. Wie solche Verschiebungen entstanden sind, ist nicht schwer zu erraten. Oft findet sich zu den einzelnen Oden noch ein zweiter Hirmos. Ein kürzungswütiger Abschreiber brauchte da nur die falschen Strophen auszuschneiden, um das alte Bild vollständig zu verändern. — Jb. 10 Nr. 268 habe ich in einer Besprechung die Frage der zweiten Ode im Georgischen berührt und der Vermutung Ausdruck gegeben, daß es sich um Neuschöpfungen handele. Es zeigt sich nun, daß auch die Hss. E.s weit stärker Hirmen zur 2. Ode aufweisen als die modernen Bücher. Kontrollmöglichkeit gibt auch hier die Akrostichis. Da zeigt es sich nun, daß überall da, wo eine solche vorhanden ist, der Hirmos zur 2. Ode ihren Rahmen sprengt. Das heißt aber, daß auch die Behandlung der nicht akrostichisch gebundenen Stücke Vorsicht erheischt. Als Beispiele einer die Akrostichis zerstörenden zweiten Ode mögen die Kosmashirmen zu Weihnachten und Epiphanie (Nr. 8 und 49) dienen. Als eingeschoben weist sich auch die nur im Athoskodex stehende 2. Ode zum jambischen Pfingstkanon (Nr. 140). Statt der sonst unverbrüchlichen 6×12 Silben hat der Hirmos zur 2. Ode nämlich deren 3×13 und 1×11 , nur $2 \times$ richtig 12. — Zuletzt sei noch kurz die Frage der Verfassernamen angeschnitten. Ob Johannes von Damaskus (der wohl derselbe ist wie der „Arklas“ — E. führt sie getrennt auf) oder Andreas von Kreta zuerst Kanones dichtete, scheint mir dabei weniger wichtig zu sein als die Frage, ob nicht die Hirmen wenigstens zum Teil älter sind als beide, ob sie nicht vielmehr alte Responsoriengesänge sind, die ehemals nach jedem Vers eines Canticums wiederholt worden wären, um dann später als Leitstrophe von ganzen Responsoriengefügen benutzt zu werden. Ich kann diese Dinge hier nur andeuten. Vgl. im übrigen mein Jb. 11 Nr. 462 angezeigtes Buch. Zum Teil werden freilich Neuschöpfungen anzunehmen sein. Am wahrscheinlichsten sind solche noch bei den akrostichischen Kanones zu vermuten. Wir können bei den späteren Dichtern, die sich der Akrostichis bedienen, etwa bei Joseph dem Hymnographen, oft ein gewisses Suchen nach geeigneten Musterstrophen feststellen und dürfen wohl annehmen, daß es auch den Großen des 7./8. Jh., vor allem Johannes und Kosmas, nicht immer leicht gewesen sein kann, mit dem etwa vorhandenen Material alphabetische Kunststücke zu machen. Anders liegt die Sache da, wo die Zwangsjacke der Akrostichis fehlt. — Es ist gewiß dankenswert, daß E. die Meinungsverschiedenheiten seiner beiden Hss. bezüglich der Verfasser notierte (ich hoffe doch, daß er sie alle angegeben hat). Meistens sind die Hss. sich einig. Vollere Gewißheit wird erst die endgültige krit. Ausgabe schaffen, die vielleicht auch besser wird erkennen lassen, wie weit sich die Tradition zurückverfolgen läßt. Die unbekannten Namen werden auch hier nach alter Regel weniger der Unterschiebung verdächtig sein als die der großen Meister. — So dürfen wir wohl abschließend sagen, daß dieses Buch, trotz seines mehr vorläufigen Charakters, für die Liturgiewissenschaft seine große Bedeutung hat und wir dem hohen Vf. herzlichen Dank schuldig sind. Die

Würdigung der Arbeit als philologische Leistung überlasse ich natürlich den Philologen. [348]

H. J. W. Tillyard, *The Stichera Anastasima in Byzantine Hymnody* (Byz. Zschr. 31 [1931] 13—20). Die St. A. des Patr. Anatolios bilden mit den Anabathmi (Auswahl aus den Gradualps.) den Kern des byz. Oktoëchos, dessen ursprüngliche Anordnung Joh. Damasc. zugeschrieben wird. Diese Verse sind nun in der Parakletike enthalten, dem griech. Liturgiebuch, das die Ferialoffizien enthält, geordnet nach den 8 Tönen. Musikalisch bieten sie eine Sammlung von 180 Melodien. T. hat Mscr. Athen. 974 (um 1300), das alle Hymnen enthält, photographiert, und veröffentlicht hier ein Beispiel mit moderner Umschrift. Er findet seine Ansicht bestätigt, daß die byz. Tonarten nicht immer von dem Endtone (Finalis), sondern zuweilen von andern, eigens bezeichneten Tönen ausgehen. O. C. [349]

IV. Kirchenjahr; Perikopen; Kalender.

V. Grumel, *Le mois de Marie des Byzantins* (Ech. d'Or. 31 [1932] 257—269). Heute haben wir ein Marienfest vom 1.—14. VIII. Die Apodosis des Festes ist am 23. Früher war in Byzanz der ganze August marianisch, u. zw. seit Andronikos II. (1282—1328), vgl. PG 161, 1095—1108, entnommen aus Boissonade, *Anecdota graeca* II 107—137. Jeden Tag war Fest in einer anderen Kirche. Drei Tage waren besonders ausgezeichnet, der 1. VIII. mit Statio bei der Madonna Hodegetria, der 15., das Hochfest, in der Hagia Sophia und der 31. in der Blachernenkirche, wo der Mariengürtel verehrt wurde (früher in der Marienkirche der Chalkoprateia). Dieser Marienmonat wird sich bis zum Ende der Stadt in seinem ganzen Inhalt erhalten haben. Die offizielle Menäenausgabe von 1843 des Barthol. von Koutloumousiou erwähnt in einer Note zum 23. VIII., daß nach „der“ Hs. die Apodosis der Koimesis am 28. (nicht 23. wie heute) statthabe, d. h. das Fest reichte bis zur Decolatio. Zwei Hss. aus dem Prodromoskloster bei Sozopolis haben auch den 28. als Schlußtag, sogar eine Hs. aus Konstantinopel selbst von 1610 schließt sich an. Heute hat ihn allein noch, soweit bekannt ist, die Himmelfahrtskathedrale von Moskau bewahrt. [350]

V. Grumel, *Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque* (Ech. d'Or. 36 [1933] 162—194). G. geht aus von der Arbeit des † K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* (Abh. pr. Akad. Wiss. Berlin 1924). Die Geschichte des Koimesis- und Apostelfastens ist bei H. allerdings nur skizzenhaft hingeworfen. Hat er recht mit seiner Behauptung, Ende des 8. Jh. habe das Apostelfasten mit dem Feste Peter und Paul aufgehört? Theodor Studites soll Zeuge sein. PG 99, 1716 könnte das bestätigen, ist aber nicht von Th. selbst. PG 99, 1693—1704 zieht Holl nicht heran, es macht aber 40tägiges Fasten ohne Rücksicht auf den 29. VI. wahrscheinlich. Athanasios Athonites stützt sich für den 28. VI. als Ende auf die gegen 990 geschr. Hypotyposis (PG 99, 1716). Eine Hs. des 10. Jh. nimmt Joh. d. T. vom Fasten aus, nicht Peter und Paul, so daß das Fasten am 28. VI. wohl zu Ende ist. Mitte des 10. Jh. dürfte also dieses Fastenende gesichert sein. — Für das Koimesisfasten gibt G. 14 Zeugen bzw. Zeugengruppen, die es evident machen, daß nicht, wie Holl will, erst Nikolaus I. von Rom (858—867) durch politischen Schachzug es eingeführt hat, sondern daß der Studitenabt Theodor (759—826) es nach Ausweis von PG 99, 1701 und 1697 neben dem Apostelfasten bereits gekannt hat, ferner daß das Koimesis-Fasten, wie auch Holl erkennt, zeitweilig verschwand, daß aber nicht Balsamon, sondern Lukas Chrysoberges (1156—1169) es wieder-einführte. Als Anlaß der Einführung des Fastens möchte G. die anno 718 nach 14tägiger Kreuztracht durch die Stadt am Tage der Koimesis erfolgte Aufhebung der einjährigen Belagerung von Byzanz durch die Sarazenen vermuten. Aus der Kreuztracht wäre also ein Fasten geworden. Das zeitweilige Zurücktreten des Marienfastens möchte G. deuten als Reaktion des studitischen Mönchtums gegen den

Tomus unionis, der die Fastentrinität des Theodor von Studion: Weihnachten, Ostern, Apostel (die aber die Koimesis nicht ausschloß, s. o.) in die andere: Weihnachten, Ostern, Koimesis verkehrt habe. [351]

O. H. E. Burmester, *The homilies or exhortations of the holy week lectionary* (Muséon 45 [1932] 21—70). Außer den bibl. Lektionen hat das koptische Karoffizium auch nichtbibl. Texte aufzuweisen. B. bietet diese in Text und Übers. mit kurzer Einleitung. Das Karlektionar soll nach kopt. Tradition von Gabriel II. (1131—1146) stammen, Zusätze von Peter von Behnesā (s. o. Nr. 342). In der Tat fehlen die ihm zugeschriebenen Stücke in den älteren Hss. 9mal taucht der Name Schenutes auf, 8mal der des Chrysostomus, 3mal der des Athanasius, je 1mal die des Abba Constantin von Siut, Abba Peter von Alexandrien und Abba Severian von Gabala. Das Vorkommen der einzelnen Stücke in den einzelnen Hss. ist genau notiert. [352]

A. Vashalde, *Ce quia été publié des versions coptes de la bible, II. groupe, textes bohairiques, II nouveau testament* (Muséon 45 [1932] 118—156). V. setzt hier die 1919—22 in der Rev. bibl. und dann im Muséon 43 (1930) 409—31 begonnene und für die Erkenntnis des kopt. Perikopenwesens wichtige Arbeit fort. Für den Liturgiker besonders wertvoll ist der nach Büchern, Kapiteln und Versen geordnete Index der Festperikopen (126—156). [353]

E. C. Colwell, *Is there a Lectionary Text of The Gospels?* (Harvard Theolog. Rev. 25 [1932] 73—84) zeigt, daß die Mehrzahl der griech. Lekt. der Evangelien so sehr miteinander übereinstimmen, daß es möglich ist, von ihrem Text als von einem „Lektionarientext“ zu sprechen. L. G. [354]

V. Byzantinische liturgische Kunst.

G. Duthuit, F. Volbach, G. Salles, *Art byzantin* (Paris o. J. [1932]). 100 ausgezeichnete Lichtdrucktafeln hervorragender byzant. Stücke; darunter die Kelche von Antiochia und Riha, verschiedene Patenen, Reliquiare, Mosaiken und Miniaturen. Th. Kl. [355]

S. Guyer, *Vom Wesen der byzantinischen Kunst* (Münchener Jb. der bildenden Kunst N. F. 8 [1931] 99—132). Man hat bisher die byz. Kunst — wohl unter dem Einfluß Strzygowskis — zu einseitig vom östlichen Hinterland der Hauptstadt her erklären wollen und sich überdies daran gewöhnt, sie als eine ziemlich einheitliche Größe zu betrachten. G. versucht, einmal die byzant. Kunst aus der schöpferischen Kraft der Hauptstadt selber zu erklären und sie außerdem klarer abzugrenzen von dem unter der Führung Antiochiens stehenden syrisch-mesopotamischen Stilgebiet. In deutlicher Reaktion gegen die schwere plastische und tektonische Pracht der Spätantike entwickelt sich in Byzanz unter dem Einfluß des christl. Geistes ein neues Stilempfinden, das den architektonischen Akzent in die Tiefenperspektive des Innenraumes verlegt, das in der Behandlung der Wandflächen auf Aufteilung durch plastisch hervortretende tektonische Bauglieder verzichtet und an ihre Stelle das Gleichen und Glitzern der Marmorinkrustationen und Mosaiken setzt, unter dem die Wand ihren Charakter als klarer Abschluß des Raumes verliert; das weiterhin in der Dekoration das Naturalistisch-Körperhafte durch teppichartig wirkende, antinaturalistische Motive ersetzt. In der Architektur schließlich sucht Byzanz den geheimnisvollen Reiz der ständig wechselnden diagonalen Durchblicke. Von all dem unterscheidet sich klar der rationalistisch-nüchterne Geist von Antiochien. Die unter seinem Einflusse stehende syrische Kunst des 4.—6. Jh. ist sehr stark klassizistisch gerichtet und hält an den antiken linear-tektonischen Prinzipien fest. D. W. [356]

G. de Jerphanion, *La chronologie des peintures de Cappadoce* (Échos d'Orient 34 [1931] 5—27) bringt Näheres über die Datierung der Malereien in den Felsenkirchen Kappadokiens, die für die Geschichte der byzant. Malerei von großer Wichtigkeit sind und vom Vf. in seinem noch im Erscheinen begriffenen Werke *Les églises rupestres de Cappadoce* [s. Jb. 7 Nr. 590] veröffentlicht werden. Der größte Teil der

Bildzyklen ist im 10. und 11. Jh. entstanden, der Zeit der höchsten Blüte des monastischen Lebens in Kappadokien. Die ältesten reichen bis ins 6. Jh. hinauf, während das 13. Jh. das Ende bringt, das im J. 1925 vollendet wurde, als die Türken die griech. Bevölkerung vertrieben, die Inneneinrichtung der Kirchen zerstörten, die Fresken an den Wänden durch Steinwürfe vernichteten. D. W. [357]

H. E. Del Medico, *La mosaïque de la Κοιμησης a Kahrie-Djami* (Byzantion 7 [1932] 123—141). Beschreibt ausführlich das 1929 im Inneren der Chorakirche in Konstantinopel gefundene bedeutsame Koimesis-Mosaik, das Vf. (zu Unrecht) in das 11. Jh. setzt. Zur Datierungsfrage wie überhaupt zur Geschichte der Koimesis-Darstellung und ihr Verhältnis zum Feste der Dormitio vgl. die dem Ref. unzugänglich gebliebene Arbeit von L. Wratisslav-Mitrovic et N. Okunev, *La dormition de la Sainte-Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe* (Byzantinoslavica 3 [1931] 134—180). [358]

G. Jacopi, *Cineli di ricamo, della pittura e della toreutica nel tesoro del monastero di Patmo* (Clara Rhodos 6/7 [1932/3] 707—801). Eine fast überreiche Sammlung von Epitrachelia, Oraria, Homophoria, Epigonatia, Mitren, Epitaphien, Epimanikien, Pektoralien, Enkolpien, Hirtenstäben, Kelchen und anderen kirchlichen Gefäßen, Kreuzen und Ikonen, meist aus dem 16. und 17. Jh. Th. Kl. [359]

G. Jacopi, *Le miniature dei codici di Patmo* (Clara Rhodos 6/7 [1932/3] 571—705). J. legt nach einer ganz kurzen Einleitung die wichtigsten Miniaturen in Abbildung vor. An liturg. Hss. erscheinen in der Reihe die Iltarien 1 (Sakkelion, Patmiaki Bibliothiki nr. 707), 2 (Sakk. 708), 6 (712), 9 (715), 14 (720), 22 (728). Kunstgeschichtlich höchst interessant die Jobhs. 771 (VII/VIII) und einige Evangelienarien. Th. Kl. [360]

G. A. Andreades, *Die Sophienkathedrale von Konstantinopel* (Kunstwiss. Forsch. 1 [1931] 33—94). Versuch, den Stilcharakter zu bestimmen. Dazu die Besprechung von S. Guyer, *Byzant. Zschr.* 32 (1932) 137—145. Th. Kl. [361]

Fr. Fichtner, *Wandmalereien der Athosklöster* (Berlin 1931). Nachdem G. Millet in seinen *Monuments de l'Athos* (1927) [s. Jb. 7 Nr. 585] zum erstenmal das Bildmaterial der Athosklöster in größerem Umfange zugänglich gemacht hat, will Vf. des vorliegenden Werkes den Geist dieser Malerei erfassen. Er zeichnet im 1. Kap. des Textes die relig. Grundstimmung des Athosmönchtums und der Athosmalerei, die er als Kunst pneumatischer Verklärung, herausgeboren aus sinnens-abgewandter Versenkung in eine reingeistige Welt, charakterisiert. Im 2. Kap. wird der Versuch gemacht, die Planung der Bilderfolgen nach Inhalt und Anordnung im Raume im Zusammenhang mit der Liturgie zu erklären. So wertvoll ein solcher Versuch sein könnte, weil hier zweifellos der zentralste Gesichtspunkt für das Verständnis der Athosmalerei liegt, so wird er doch hier mit unzureichenden Mitteln unternommen. Im wesentl. beschränkt sich Vf. auf Auszüge aus dem Malerhandbuche. Die Welt der Liturgie ist ihm fremd geblieben. Was über das Stundengebet gesagt wird (S. 17) ist ungenügend, ja unrichtig (vgl. P. de Meester OSB, *Voyage au Mont-Athos* [1908] 174 ff.). Die folg. kurzen Kap. über die Stellung der Athosmalerei innerhalb des Entwicklungsganges der byz. Kunst, über die Datierung der Zyklen und das Verhältnis von makedonischer und kretischer Schule bringen nichts wesentlich Neues. Besser als der Text sind die Tafeln (63), die häufig in glücklicher Weise das Bild im Ganzen des Raumes zeigen. — Erstaunlich ist die Besprechung, die G. Stuhlfauth in der Or. Litzg. 36 (1933) 603 dem Buche widmet, und in der er den Vf. als „einen der besten und gründlichsten Kenner nicht allein der Athoskunst, sondern der 'Athosseele' überhaupt“ bezeichnet. Wir können uns — wenigstens auf Grund des vorliegenden Werkes — diesem Urteil mit dem besten Willen nicht anschließen. D. W. [362]

Ph. Schweinfurth, *Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter* (Haag 1930). Im 11.—13. Jh. steht die russische Malerei unter dem Einfluß des mittelbyzant.

Stiles, der eigentlich klassischen „liturgischen“ Epoche der byzantinischen Kunst, von der aus heute noch die Mosaiken von Daphni, Hosios Lukas, der Nea Moni auf Chios usw. einen Begriff geben. Von ihr sind in Rußland nicht mehr allzu zahlreiche Reste erhalten: vor allem die Mosaiken und Fresken der Sophienkirche in Kiew, die Fresken der Mariä-Himmelfahrts-Kirche in Wladimir sowie die großartigen Fresken der Erlöserkirche in Nereditsa bei Novgorod. Wir müssen dem Vf. dankbar sein, daß er durch zahlreiche Abbildungen gerade von der erhabenen Größe und tiefen pneumatischen Lebendigkeit dieser ersten Periode der russischen Malerei uns einen lebendigen Eindruck vermittelt. Die 8 Tafeln des Buches bringen mit einer Ausnahme nur Ikone dieser ersten Zeit. — Die 2. Epoche der russ. Malerei vom 14.—16. Jh. wird durch den spätbyzant. Stil (Mosaiken von Kahrie-Djami in Konstantinopel) der Paläologenzeit beherrscht, dessen mehr auf die illusionistische Wiedergabe der Erscheinungswelt gehende Richtung durch den Griechen Theophanes nach Rußland kommt. Andrei Rubliov, der größte russ. Ikonenmaler, steht unter seinem Einfluß, jedoch ist seine Komposition mehr durch die Linie beherrscht als durch das Licht. — Einen großen Raum (S. 354—452) nehmen die Untersuchungen über die italobyzant. Schule ein, die die 3. Epoche der russ. Malerei beherrschen soll. Rom, Toskana (Siena) und Venedig mit Kreta sind ihre Hauptzentren. Man hat das Gefühl, es hier mit einem „Steckenpferd“ des Vf. zu tun zu haben, das in seiner großen Kompliziertheit vorläufig noch nicht überzeugt. Vor allem aber wird die Notwendigkeit dieser Untersuchungen in einer Darstellung der russischen Malerei nicht recht klar. Das wird überhaupt die hauptsächlich kritische Frage sein, die man an das Werk zu stellen hat: ob der Gesichtspunkt der äußeren Einflüsse der richtunggebende sein kann für eine Darstellung der Entwicklung der russ. Malerei. Es will uns scheinen, als ob er sich schon für die 2. Periode vom 14. Jh. an als zu eng erweist, weil er der Eigenständigkeit der russ. Malerei nicht gerecht werden kann. Auch besteht die Gefahr, daß bei dem Suchen nach Einflüssen die ganze Betrachtung in Formalistischen bleibt. Es soll jedoch nicht geleugnet werden, daß die — allerdings kurzen und sich ganz auf Kondakow stützenden — Ausführungen über das Wesen der Bilder und ihre Ikonographie (S. 218—242) richtig sind. Eine wirklich erschöpfende Geschichte der russ. Malerei kann nicht geschrieben werden ohne die vorhergehende Erforschung der russischen Liturgiegeschichte.

D. W. [363]

P. Burzak SJ, *O liturgji wschodniej. — Symbolizm światyni, szat i naczyń liturgicznych* (Die östliche Liturgie-Symbolik des Gotteshauses, der liturgischen Gewänder und Gefäße) (Myst. Christi 3 [1931/32] 70—78; 123—128; 181—184). Bauart des oriental. Gotteshauses, sein Name und Aussehen, die Kuppel und ihre Bedeutung (7 Kuppeln bedeuten die 7 Sakramente, die 7 Gaben des hl. Geistes; 3 Kuppeln die Dreieinigkeit usw.); der Altar und was zu ihm gehört, die Ikonostase, das Hauptschiff. Vf. nimmt an, daß im Osten eine 3. Klasse von Katechumenen bestand.

M. K. [364]

Monastische Liturgie.

G. Morin OSB, *S. Caesarii Arelatensis Episcopi Regula sanctorum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa* (Florilegium patrist. ed. B. Geyer et J. Zellinger, fasc. XXXIV. Bonn 1933). Die Ausgabe bietet die *Statuta sanctorum virginum*, wie die Nonnenregel im Monac. lat. 28 118 heißt, der bekannten einzigen Hs. des Codex regularum Benediktis v. Aniane. Dann die *Recapitulatio huius regulae*. Als Beigabe folgt aus der genannten Hs. zum erstenmal hg. die *Sacra* des Papstes Hormisdas, worin dieser die Privilegien und Besitzungen des von Caesarius gegründeten Nonnenklosters in Arles bestätigt, wertvoll für die Geschichte der Nonnen-

regel. Als 2. Beigabe folgen 6 *Orationes super defunctae corpus*, wohl schon im 6. Jh. im genannten Kloster in Gebrauch, 5 dem *Sacramentarium Gelas.* entnommen und brauchbar für die Verbesserung seines Textes. 3. *Statutum abbatissae S. Caesarii* (Caesaria d. J.), Wahrung des Begräbnisplatzes für Nonnen. 4. 2 Briefe des hl. Caesarius an Caesaria und ihre Nonnen. Morin hat für den 1. Brief einen besseren Text hergestellt als der erste Hg. Holstenius (auch PL 67); der 2. sehr schöne und umfangreiche Brief war, für Mönche angepaßt, oft auch interpoliert, unter der Aufschrift *Ad quosdam Germanos* in unzähligen Hss. und Ausgaben enthalten. Ein 3. in den Ausgaben unter des Caesarius Namen erscheinender Brief ist unecht; M. druckt ihn aber in verbesserter Gestalt ab, um der Sitte der früheren Ausgaben zu folgen, und weil er immerhin nicht ohne Wert ist. Ein 4. von Holstenius abgedruckter Brief ist nur ein Cento aus dem 3., M. hat ihn darum ausgelassen. Ein wertvoller Index verborum et locutionum, der auch schöne liturgica enthält, schließt die überaus dankenswerte Ausgabe.

M. R. [365]

C. J. Vidmar, *St. Benedikts Leben und die kulturelle Tätigkeit seines Ordens* (Berlin 1933). Das Buch hält nicht, was sein Titel verspricht, und das Wenige, was geboten wird, ist trotz der Hinweise auf neuere, aber allem Anschein nach nicht benützte Literatur Wiederholung von Legenden, die keineswegs, wie Vf. meint, Lokaltraditionen sind, sondern Machwerke ma. Gelehrter.

St. H. [366]

D. Knowles OSB, *The monastic horarium 970—1120* (Downside Review 51 [1933] 706—725). Aus 9 Quellen wird uns auf wenigen Seiten in der „Tagesordnung“ verschiedener monastischer Kreise ein Ausschnitt aus der inneren Geschichte der Benediktiner des MA geboten. Wer diese Tabellen und ihre Erläuterung auf sich wirken läßt, an dessen Geiste zieht eine ganze große Entwicklung vorüber, und der Unterschied zweier Zeitalter wird ihm lebendig. Verglichen wird die Tagesordnung der Regel des hl. Benedikt, des *Ordo qualiter* (c. 770), der *Regularis Concordia* des hl. Dunstan (c. 970), der ältesten bekannten *Consuetudines Cluniacenses* (c. 980), der *Consuetudines Lanfranks* (c. 1078), der *Consuetudines Ulrichs* von Cluny (c. 1080), der ursprünglichen *Consuetudines* der Zisterzienser (1119), der Prämonstratenser (c. 1127), der Augustiner Chorherrn († 1114).

M. R. [367]

Th. Symons OSB, *Monastic Observances in the tenth Century* (Downside Rev. 50 [1932] 449—464; 51 [1933] 137—152). Mit Hilfe der *Regularis concordia*, der Usanen von Einsiedeln, von Trier, von Verdun und von Cluny (die ältesten von diesen sind ausgearbeitet durch den hl. Maiolus, 960—994) und von 5 anderen, davon abgeleiteten Usanenbüchern legt S. die Einzelheiten der monast. Bräuche des 10. Jh. dar und zeichnet zunächst Zeit, Ort und andere Umstände der tägl. Abhaltung des Offiziums von allen Heiligen und des Totenoffiziums in den Klöstern. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man vergeblich eine Einheit zwischen den einzelnen Bräuchen in diesem Punkte suchen wird. Was das tägl. Totenoffizium betrifft, so stellt er fest, daß dieser Brauch allgemein in den Klöstern angenommen ist zwischen dem Anfang des 9. und dem Ende des 10. Jh. Wann er aber begonnen hat, ist nicht festzustellen.

L. G. [368]

U. Berlière OSB, *La règle des ss. Etienne et Paul* (Mélanges P. Thomas Brügge [1930] 39—53). Diese Regel (PL 66, 949—958), von Benedikt von Aniane und Smaragdus benutzt, ist eher eine Art „Visitationsprotokoll“, eine Erinnerung an gewisse Punkte der klösterlichen Disziplin. Sie hat, wie B. im einzelnen nachweist, zahlreiche Berührungspunkte mit der Regel Benedikts. Für die Datierung ergeben sich keine zuverlässigen Anhaltspunkte; das Büchlein kann vom Ende des 6., aber auch aus dem 7. Jh. sein. Die Heimat muß im Süden gesucht werden. In n. 14 werden alle gottesdienstl. Lesungen, die nicht aus der Hl. Schrift stammen, verboten. B. stellt alles, was wir über die Stellungnahme zu den Hymnen in der Kirche wissen, zusammen, gelangt aber auch so nicht zu einer genaueren Lokalisierung. Vielleicht sind folgende Punkte für die Feststellung der Heimat doch stärker zu beachten:

1. Agobard hat die Regel zitiert nach Mabillon, *Annales* 18, 80; 2. die bisher bekannten Hss. stammen aus Trier und Fleury. Th. Kl. [369]

H. Herbst, *Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform* (Beiträge zur Kulturgesch. des MA u. d. Renaiss. hg. von W. Goetz, 50. Leipz. u. Berl. 1932). Vf. entdeckte die zwischen 1523 und 1539 entstandene und in einer Hs. der Wolfenbüttler Bibl. erhaltene Kluser Chronik des Mönches Heinrich Bodo neu und erschloß so eine für die Anfänge der Bursfelder Reform wichtige Quelle; denn diese Reform hat vom Kloster Klus bei Gandersheim durch Johannes Dederoth, der Abt dieses Klosters und später auch von Bursfeld war, ihren Ausgang genommen. Unsere Kenntnis der monast. Liturgie wird durch die Arbeit nicht unmittelbar gefördert; sind doch auch die monast. Bräuche durch die Bursfelder *Ceremoniae* und den *Ordinarius*, Bücher, die von H. öfters genannt werden, genügend bekannt. Eine Hauptaufgabe des ersten Reformabtes und seiner Nachfolger war es, in der Klus vor allem dem *Opus Dei* wieder den ihm gebührenden Platz im Leben der Mönche zu verschaffen. Für den Tiefstand des lit. Lebens vor der Reform wie andererseits für den neuen religiösen Geist ist der Satz der Chronik bezeichnend (S. 48): *Cum . . . unus esset illis cibus, una domus, una quoque Deum laudabant et Dei domum quam longo tempore non nisi denarii accipiendi intuitu coluerunt iam die iam nocte frequentabant hymnisque sanctificabant*. Die gottesdienstl. Verpflichtungen wurden im neuerblühenden Klus so zahlreich, bes. durch fromme Stiftungen, daß ein Bursfelder Generalkapitel Erleichterungen schaffen mußte. Ein umfassender Neubau des Klosters und die Anlage eines spätgot. Ostchores wurden möglich. Der in diesem noch heute stehende Hochaltar, ein Flügelaltar, der im Mittelfeld die Krönung Mariens zeigt, ist, wie H. durch die Chronik Bodos als erster erkannt hat (S. 56 ff.), ein Werk der Lübecker Kunst und 1487 aufgestellt. Für die Kenntnis des geistigen und relig. Lebens der Mönche ist das Kap. über die literarische Tätigkeit und die Bibliothek der Klus am aufschlußreichsten. Wir werden mit den Neuerwerbungen der Bibliothek, die im Anschluß an die Reform einsetzen — von einer älteren Büchersammlung war in Klus so gut wie nichts vorhanden —, und auch mit einigen Hss.-schreibern in Klus selbst bekannt gemacht. Hss. für den liturg. Gebrauch wie Brevier, Psalter, einmal (S. 91) eine Pergamenths. des 15. Jh. mit den Musikeilen des Missale, Lectionen und Homilien *per circulum anni*, Erklärungen der Messe und des Meßkanons und Predigtsammlungen begegnen uns, am häufigsten aber sind Schriften asketischen Inhalts vertreten, die meist dem Hoch- und Spät-MA, bes. der *devotio moderna* (hier dem Kreis der Windesheimer und Karthäuser), angehören. Eigentliche Lesung der Kirchenväter, wie sie von der Regel Benedikts empfohlen und zu einem tieferen Verständnis der Liturgie nötig ist, scheint in Klus trotz „Wiedererweckung des alten benediktinischen Geistes“ wenig gepflegt worden zu sein.

H. Fr. [370]

P. Lefevre OPraem, *Les cérémonies de la vêtue et de la profession dans l'Ordre de Prémontré* (Analecta Praemonstrat. 8 [1932] 289—307). Im Anschluß an einige Bemerkungen über die Entwicklung dieser Zeremonien vom Anfang des Ordens bis heute gibt Vf. folgende Texte heraus: 1. *De professione canonicorum*, aus Cod. 17 174 der Bibl. von München, aus der Abtei Schaeftlarn, 1. Hälfte des 12. Jh.; 2. *Benedictio vestium*, aus ders. Hs.; 3. *Ad mutandum saecularem habitum*, ebenso; 4. Gebete für die Neuprofessoren aus ders. Hs.; 5. Einkleidungsritus am Ende des 12. Jh., aus dem Nekrolog der Abtei Ninove, abgeschrieben gegen 1180—1190 (Staatsarchiv zu Gent); 6. *De modo et ordine professionis*, aus einem Cod. des Archivs der Abtei zu Grimberghen, Schrift vom Anfang des 13. Jh.; 7. *Incipit modus profitendi* aus den Bräuchen der Abtei S. Michael zu Antwerpen, abgeschrieben 1570 und aufbewahrt im Archiv der Abtei Tongerlo; 8. *De novitiis recipiendis*, aus Hs. 207 des Archivs der Abtei Averbode: Beifügungen zu den sog. Statuten von Heylissem, von einer Hand des 17. Jh.

L. G. [371]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4. – 15. Jahrhundert

A.

Entwicklung der abendländischen Liturgie bis zum Jahre 1000 (Texte und Riten).

Von Theodor Klauser.

A. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne* (Rev. d'hist. ecclés. 28 [1932] 5–33; 751–787). D. bekennt sich eingangs zu dem richtigen methodischen Prinzip, daß die Zeugnisse für die Geschichte der Skrutiniumpaxis nicht losgelöst, sondern immer im Ganzen der Nachrichten über die Katechumenatsordnung der jeweiligen Zeit zu betrachten sind. Daher kommt es, daß D.s Abhandlung mehr bietet, als der Titel verspricht; man könnte ihr auch die Überschrift geben: „Der Katechumenat in der lateinischen Kirche vor Karl d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung der Skrutiniendisziplin“. Über die älteren Bearbeiter des äußerst verwickelten Themas, F. Wiegand (1899) und de Puniet (1910), ist D. an einigen Punkten zweifellos hinausgelangt. Das liegt zum Teil daran, daß heute ein reicheres oder besser gesichtetes Quellmaterial zur Verfügung steht; man denke nur an die neugefundenen Perikopenordnungen, an die neuen Ausgaben des Sakr. Gregorianum und an die Ordines-Arbeiten von Silva-Tarouca und Andrieu. Aber ein ganz wesentliches Verdienst hat an diesem Erfolg die Gründlichkeit und methodische Sorgfalt, mit der D. zu Werke geht. Die Gliederung der Arbeit beruht auf der Erkenntnis, daß der Brief des Diakons und späteren Papstes Johannes an Senarius (um 490) einen neuen Abschnitt der röm. und daher mittelbar auch der übrigen abendländ. Katechumenatsordnung sichtbar werden läßt. Deshalb sind in einem I. Teil die Nachrichten über die Praxis der abendländ. Kirchen aus der Zeit bis zum Ende des 5. Jh. verhört (Rom zur Zeit Hippolyts, Afrika, Neapel, Ravenna, Rom im 4. u. 5. Jh., Mailand, Aquileja, Gallien, Spanien), während der II. Teil der röm. und röm.-fränk. Ordnung bis zu den Tagen Karls d. Gr. gewidmet ist (Johannes Diac., Vat. Reg. 316, die *Ordines scrutinii*, das Gelasianum saec. VIII, das Gregorianum, die Perikopenlisten). Die wichtigsten Ergebnisse, zu denen D. gelangt ist, sind folgende: 1. Mit dem Worte *scrutinium* bezeichnete man in der abendländ. Kirche ursprünglich einen selbständigen, insbes. von den Katechesen und *traditiones* verschiedenen Akt, der auf die Läuterung und Prüfung der moralischen Verfassung der *electi* (*competentes*) abzielte, wesentlich in einem Exorzismus bestand und im Laufe der Vorbereitungszeit 3mal vorgenommen wurde. 2. In der liturgisch so aktiven zweiten Hälfte des 5. Jh. erfolgt eine Wandlung. Bereits um 490 sind alle Katechumenatsriten in die wenigen Wochen der nächsten Vorbereitung, die einst nur den *electi* vorbehalten waren, zusammengedrängt; das immer noch 3mal stattfindende Skrutinium trägt jetzt — so wenigstens nach Johannes Diac. — das Gepräge einer Prüfung, die die Glaubensüberzeugung des Kandidaten und seine Vertrautheit mit dem zuvor mitgeteilten Symbol feststellen soll. 3. Allem Anscheine nach spätestens seit Gregor d. Gr. hat die röm. Kirche 7 „Skrutinien“, die an Wochentagen und zwar von der 3. Fastenwoche an gehalten werden; diese „Skrutinien“ sind aber nichts anderes als die 7 Versammlungen, in denen jetzt die gesamte Vorbereitung der Täuflinge zusammengefaßt ist. Zeugen dafür, daß diese letzte Stufe der Entwicklung röm. und nicht gallisch ist, sind der durchaus röm. 7. Ordo Mabillons und der Ordo des Johannes Archicantor. Das Sakramentar, das von diesen beiden Ordines vorausgesetzt wird, hat sich mit dem Reg. 316 ungefähr gedeckt; in diesem sind nur gewisse Rubriken und teilweise auch die Anordnung der Formulare das Werk eines außerröm. Bearbeiters; insbes. sind die Messen des 3., 4., 5. Fastensonntags altröm. — Sind die Ergebnisse D.s im wesentlichen richtig —

und ich glaube sie annehmen zu dürfen — so darf man wohl abschließend sagen, daß sich am Skrutinium selbst im Laufe der Jahrhunderte im Grunde nichts geändert hat; es bestand anfangs in einem Exorzismusakt, und dieser wird auch im 7. und 8. Jh. an den Taufkandidaten noch vollzogen. Geändert hat sich bloß erstens die Häufigkeit des Aktes; einst wurde er nur 3mal, später mit Rücksicht auf die *septiformis gratia Spiritus Sancti* 7mal vollzogen. Geändert hat sich zweitens der Gebrauch des Wortes *scrutinium*; dieses bezeichnete einst den prüfenden und läuternden Exorzismusakt allein, später die ganze Feier, innerhalb deren der Exorzismus vorgenommen wurde. Es liegt auf der Hand, daß dieser letzteren Verschiebung in dem Augenblick der Weg bereitet war, in dem der Skrutiniumsakt aufhörte, eine zeitlich von den übrigen Vorbereitungsriten getrennte Übung zu sein (wenn er es überhaupt je war; s. unten). Ende des 5. Jh. war das Skrutinium wohl mit den provisorischen *redditiones* zusammengewachsen; daher wird es kommen, daß Johannes Diac. diese Examina als Skrutinien bezeichnete. — Zum Schluß einige Einzelbemerkungen. Auf S. 8 ff. wird einleuchtend bewiesen, daß das Wort *scr.* in den lat. Kirchen in der Frühzeit einen ganz spezifischen, von allen anderen Übungen deutlich abgegrenzten Akt bezeichnet. Sehr wichtig scheint mir aber zum Verständnis der weiteren Entwicklung die Beantwortung der Frage zu sein, ob die Kandidaten ursprünglich eigens und ausschließlich für diesen Akt zusammentraten oder ob bei dieser Zusammenkunft außer dem Skrutinium auch noch andere Handlungen, wie etwa Katechesen, vorgenommen wurden. Ich glaube, das letztere annehmen zu dürfen; die Texte scheinen zum mindestens nicht dagegen zu sprechen. — Der mit der Würzburger Hs. Mp. th. f. 68 in Verbindung gebrachte Burkhard ist nicht der Wormser Träger dieses Namens, wie S. 19 Anm. 1. u. 2 angenommen wird, sondern der Würzburger (gest. 754). Es ist auch nicht ganz genau, wenn S. 19 Anm. 1 gesagt wird, daß in den liturg. Randnoten dieser Hs. ein röm. Capitulare mit einem Neapler verschmolzen sei; die Neapler Liste ist nur um eine allerdings erhebliche Reihe von Notizen aus der röm. erweitert; diese Erweiterung ist sicher auf angelsächs. Boden erfolgt (vgl. dagegen S. 19 Anm. 2). S. 769 meint D., die Titel, die der Reg. 316 den Messen des 3., 4. und 5. Fastensonntags gibt (*Quae pro scrutiniis electorum celebratur. — Pro scrutinio II. — Quae pro scrutinio celebratur*) seien nicht ursprünglich, sondern Zutat des fränk. Bearbeiters; denn in Rom wie auch anderswo seien die Skrutinien im Gegensatz zu den anderen Veranstaltungen des Katechumenats nicht an Sonntagen gehalten worden. Die Titel paßten durchaus zu den Verhältnissen, die zur Zeit des fränk. Bearbeiters bestanden; denn in ihnen sei deutlich eine mehr als 3malige Skrutinienfeier, also wohl die 7malige des der fränk. Kirche vertrauten römischen *Ordo scrutinii*, vorausgesetzt. Diese Auffassung macht Schwierigkeiten. Wie ist es denkbar, daß der fränk. Bearbeiter die 3 Sonntagsmessen für die Skrutinien in Anspruch nahm, wenn doch die Angaben des *Ordo scrutinii* ihn, wie D. selbst zeigt, auf ganz andere Messen, nämlich auf die der Feria IV und VII in *mediana* hinwiesen? Könnten die Titel nicht doch — wenigstens im Kerne — echt, d. h. Zeugen einer Übergangszeit sein, in der die Hauptakte der Vorbereitungszeit noch an den Sonntagen stattfanden, aber schon den Namen *scrutinia* trugen? — S. 773 wäre hinzuzufügen, daß der gemeinsame Archetypus der Würzburger und der im Pal. 46 erhaltenen römischen Liste bereits um 642 vorlag. — Die auf S. 774 erwähnte Stationsliste ist nicht „probablement“, sondern absolut sicher Metzger Ursprungs. — In bezug auf die Skrutiniumsnotizen am Schluß des *Capitulare* im Pal. 46 hat D. (S. 784 Anm. 6) gegen mich (Röm. Quartalschr. 1927, 133) recht; sie sind als fränk. Zusatz zu betrachten. [372]

D. De Bruyne OSB, *Le dies festus Januariarum du Tractatus Quintus s. Augustini in Ev. Joh.* (Rev. Bénéd. 43 [1931] 347). In Joh. 5, 16 werden läßliche Fehler genannt, u. a. der, daß man am *dies festus Januariarum* nicht fastet. Gemeint ist kein christliches Fest, sondern die heidnische Feier des 1. I. Dieser hat die christl. Kirche

ein Fasten entgegengestellt, das aber als nicht so streng verpflichtend betrachtet wurde wie die übrigen kirchl. Fasttage; vgl. Aug., *Serm.* 198. [373]

G. Morin OSB, *Le dies natalis du martyr Quadratus* (Rev. Bénéd. 44 [1932] 75f.). De Br. hatte im vorstehend (Nr. 373) erwähnten Aufsatz zu Augustinus, *Sermo* Morin 15 die Meinung geäußert, das Fest des Quadratus sei auf den 22. VIII. zu setzen, weil Augustinus sagt, *ante quadriduum* sei das Fest der Massa candida (18. VIII.) gefeiert worden. M. verweist darauf, daß eine ausgezeichnete Augustinus-Hs. ausdrücklich den 21. als Festtag des Quadratus bezeichnet und daß auch die Zeugen des Mart. Hier., vielleicht auch der Kalender von Karthago denselben Monatstag voraussetzen. Angaben wie *ante quadriduum, triduum* usw. seien nicht eindeutig. [374]

D. De Bruyne OSB, *De la manière de dater chez les Latins* (ebd. 299—302) bleibt bei seiner Ansicht und sucht sie philologisch zu stützen. [375]

D. De Bruyne OSB, *La chronologie de quelques sermons de saint Augustin* (Rev. Bénéd. 43 [1931] 185—193). Vf. meint, daß Possidius in seinem Elenchus der Werke Augustins (neue Ausgabe von Wilmart, *Miscell. Aug.* II 161 ff.) im allg. das chronologisch geordnete Indiculum ausschreibe, das Augustin selbst verfaßt hatte. Nach einigen Bemerkungen über die Sermones, die von den Mißbräuchen an den Festen der Heiligen sprechen, vertritt De Br. die Ansicht, daß die Sermones für gewöhnlich mit der Ankündigung des Tages und des Ortes der nächsten Predigt schlossen; diese Schlußsätze wären natürlich, wenn sie alle erhalten wären, hervorragende Stützpunkte zur Aufstellung einer Chronologie der Predigten. Zum Schluß sucht De Br. nachzuweisen, daß Augustin niemals die bereits gehaltenen Predigten nachträglich diktiert habe; Predigten, die nicht von den Notaren mitgeschrieben wurden, seien verloren. [376]

J. A. Jungmann SJ, *Die Dezemberordinationen des Papstbuches und ihr Meßformular* (Zschr. f. kath. Theol. 56 [1932] 599—604). Auf Grund der Nachrichten des *Lib. pont.* darf angenommen werden, daß die Quatembervigil des Dezember, deren Entstehung ins 3. Jh. hinaufzureichen scheint, der röm. Weihetermin des 5. Jh. gewesen ist. Da nun gerade das 5. Jh. die produktive Zeit der röm. Liturgie gewesen ist, müßte man erwarten, daß die liturg. Texte der Vigil auf die Ordinationen Bezug nehmen. Das ist indes keineswegs der Fall, sie sind völlig beherrscht vom Adventsgedanken. Da nun der Advent in Rom erst im 6. Jh. geschaffen zu sein scheint, können die auf ihn zugeschnittenen liturg. Texte der Dezember-Quatember nicht die ursprünglichen sein. So ergibt sich das Problem: Wo ist das ältere, auf die Weihe abgestimmte Formular hingekommen? J. antwortet: es findet sich an der Vigil der Fastenquatember, die seit etwa dem 6. Jh. der bevorzugte Weihetermin der röm. Kirche gewesen ist. — Dieser auf straff geführten Schlüssen ruhenden Hypothese möchte ich folgende Bedenken entgegenstellen: 1. Der Versuch, die Auswahl der Lesungen und Gesangstexte der Winterquatember auf den Einfluß der Ordinationen zurückzuführen (vgl. schon Callewaert, Rev. Bénéd. 36 [1924] 227 f.) fördert keine zwingenden Ergebnisse zutage. Der Gedanke an die *electi* im engeren Sinne, nämlich die in der letzten Vorbereitung stehenden Katechumenen, aber auch schon der an das christl. Volk allgemein, konnte m. E. zu der getroffenen Auswahl führen. 2. Es ist mehr als zweifelhaft, daß der Advent in Rom erst im 6. Jh. entstanden ist; vgl. die ausgezeichneten Beobachtungen von Siffrin, Jb. 1, S. 127 ff., die für die 2. Hälfte des 5. Jh. sprechen. 3. Nicht in jedem Jahr fand in Rom eine Ordination statt; infolgedessen ist eine Beeinflussung der Liturgie der Quatembervigilien durch die Ordination von vorne herein nicht sehr wahrscheinlich (ein Bedenken, das J. selbst S. 601 streift). [377]

Abt B. Capelle OSB, *La procession du lumen Christi au Samedi-saint* (Rev. Bénéd. 44 [1932] 105—119). C. geht in dieser ungemein wichtigen Untersuchung von den alten Riten aus, die in der Grabeskirche zu Jerusalem geübt wurden. Ihre Kenntnis wird uns vermittelt durch ein Lektionar der Kirche von Jerusalem, das zwischen

464 und 468 entstand und einige Rubriken für den Karsamstag umschließt (Ausg. Conybeare 1905). Zur Kontrolle zieht C. das Jerusalem Kanonarion des 7. Jh., erhalten in der Georgischen Version (Ausg. Kekelidze 1912), heran. Als wesentliche Bestandteile des Jerus. Ritus ergeben sich folgende: am Abend des Karsamstag Versammlung des Klerus in der verschlossenen Anastasis, Anzünden einer dreiarmigen Kerze durch den Bischof, Auszug des Klerus aus der Anastasis, Prozession von Klerus und Volk mit brennenden Kerzen zum Hochaltar der Basilika. Mit diesem Jerus. Ritus stimmt nun, wie C. als erster deutlich herausstellt, ganz auffällig überein der in den spanischen Kirchen heimische Brauch, wie ihn der mozarab. *Liber ordinum* (S. 208 ff. Férotin) und das Antiphonarium von Léon (S. 126 der Ausg. v. Silos) schildern. Mit der erstgenannten Quelle erfassen wir zwar unmittelbar nur das 11., mit der zweiten unmittelbar nur das 9. Jh., doch weisen verschiedene Anhaltspunkte darauf hin, daß der in Rede stehende Ritus in der span. Kirche schon bis ins 7. Jh., vielleicht sogar in noch frühere Zeit zurückreicht. Es wiederholen sich alle Züge des Jerus. Ritus; nur tritt an die Stelle der Anastasis der *thesaurus*, die Sakristei. Außerdem finden wir aber hier einige neue dramatische Elemente: der Bischof schlägt das zum Anzünden benötigte Feuer aus einem Stein; die große, feierlich zu weihende Osterkerze wird in der Prozession mitgetragen; die in der Sakristei geweihte Kerze wird dreimal (nach vorheriger Erhöhung?) mit einem *Deo gratias* begrüßt; der Sinn der Feier wird durch die Antiphon *Lumen verum inluminans omnem hominem* eqs. unterstrichen. Man kann sich gleich C. der Einsicht nicht verschließen, daß der span. Ritus nichts anderes ist als eine Kopie des jerusalemischen, die freilich, um die Wirkung der historischen Stätte einigermaßen aufzuwiegen, dramatisch erweitert ist. C. legt sich die Frage vor, wo und wann die Entlehnung vor sich gegangen ist. Die Vermutung liegt nahe, daß es die so stark unter oriental. Einfluß gebildete gallikan. Liturgie war, die den Jerusalem Karsamstagsritus im Abendlande heimisch machte; die Übernahme würde dann in eine verhältnismäßig frühe Zeit zu verlegen sein, worauf ja auch der schon recht entwickelte Charakter des span. Rituals hinweist. Leider ist die alte gallikan. Liturgie für uns zu wenig greifbar, als daß diese Vermutungen zur Gewißheit erhoben werden könnten. Immerhin hat C.s Scharfsinn in längst bekannten Texten beachtenswerte Anhaltspunkte dafür gefunden, daß der umgebildete jerusal. Karsamstagsritus gemeingallikanisches Gut ist. Diese Texte sind die *Praefatio cereae* im Missale gallicanum vetus (PL 72. 363), wo die Worte *procedamus* und *accensis luminaribus* zu beachten sind, und die Rubrik über den *ignis nouus* in dem von Bannister veröffentlichten Mailänder Ordo (*Miscellanea Ceriani* 135 f.), wo der Schlußsatz *et quasi ex occulto proferatur in publicum* unsere Aufmerksamkeit erregen muß. — Wie kam der Jerusalem Ritus nach Rom und damit in unsere heutige Liturgie? C. stellt zunächst fest, daß weder die Ordines von Einsiedeln und St. Amand (Anfang des 8. Jh.), noch der Brief des P. Zacharias an Bonifaz (Jaffé-E. 2291) etwas dem jerus.-span. Brauch Ähnliches kennen, daß aber Amalars Gewährsmann Theodor 832 von einem *nouus ignis* redet, der am Karfreitag entzündet und für das nächtliche Offizium aufbewahrt werde (PL 105, 1292). Im Lichte dieser Tatsachen betrachtet C. einen altertümlichen Ordo für die heilige Woche, der in der bekannten Brüsseler Hs. 10127/44 vom Ende des 8. Jh. seinen bisher ältesten Zeugen besitzt und in Andrieus Katalog die Nummer 26 trägt. Dieser Text, den C. in einer vorläufigen Ausgabe vorlegt, spricht vom Feuer, das am Gründonnerstag außerhalb der Basilika aus einem Stein zu schlagen ist, von der an ihm zu entzündenden Kerze, die auf ein Rohr zu stecken und in schweigender Prozession in die Kirche getragen wird, von den Lampen der Kirche, die alsbald mit Hilfe der Kerze anzuzünden sind, und von dem *cereus*, der geweiht und mittels der vorerwähnten Kerze entzündet werden soll. Der Text bemerkt dann ausdrücklich: *Et hic ordo cerei benedicendi in forensibus ciuitatibus agitur. Nam in catholica ecclesia infra ciuitatem romanam non sic benedicitur...* Es bleibt wohl kein anderes Urteil übrig als das von C. gefällte: der Ordo muß vor 750 in der

suburbikarischen Region von Rom entstanden sein. Damals wäre also der orientalisches-gallikan. Karsamstagsbrauch schon bis hart an die Tore von Rom vorge drungen gewesen, entsprechend der Entwicklung, die schon aus dem Briefe Innozenz' I. an Decentius von Gubbio bekannt ist. Der weitere Gang der Dinge war dann dieser: der suburbikarische Ordo kommt ins Frankenreich, wird in die dortigen Ordinessammlungen aufgenommen, gelangt schließlich, reichlich überarbeitet, ins „fränkisch-deutsche Pontifikale“ und faßt mit diesem Ende des 10. Jh. in Rom festen Fuß; hier haben die Karsamstagsbräuche, wenn das Zeugnis Theodors wirklich für Rom selbst spricht, inzwischen längst eine Umbildung im Sinne der gallikan.-oriental. Formen erfahren. Weitere Stationen auf dem Wege zum heutigen Ritus sind der Ordo von 1114 (Martène III 160), wo der ältere gallikan. und der jüngere fränkisch-deutsche Brauch verbunden erscheinen, ferner der Ordo Bernards (60 ff. Fischer), das *Ordinarium papae*, die Reformen Innozenz' III. und endlich die Kodifikationen Pius' V. [378]

H. Delehaye SJ, *Tusco et Basso cons.* (Mélanges P. Thomas [Brügge 1930] 201—207). D. befaßt sich wiederum kritisch mit dem Konsulardatum (258) beim Feste des Petrus und Paulus (29. VI.) in der *Depositio martyrum*. Nach der Meinung von Quentin (Rendic. Pont. Acc. Rom. di arch. 5 [1927] 145—147) hätte das Datum ursprünglich zu der Festnotiz des hl. Cyprian, der 258 starb, gehört; der Archetypus der *Dep.* sei nämlich in zwei Kolonnen geschrieben gewesen, die Feste vom 29. VII. und 14. IX. hätten auf gleicher Höhe gestanden und so sei das Konsulardatum von der rechten auf die linke hinübergerutscht. D. zeigt, daß diese geistvolle Hypothese mehrere unwahrscheinliche Voraussetzungen machen muß: Anlage der Hs. in 2 Kolonnen, für die nicht der geringste Anhaltspunkt gegeben ist; extensive Übereinstimmung des uns erhaltenen Textes mit dem Archetypus, wogegen die größere Ausführlichkeit des im Mart. Hieron. eingebetteten Zeugen spricht; Datierung gerade des cyprianischen Martyriums. Die These von Duchesne und Lietzmann, die das Datum auf die Translation der Heiligen beziehen, scheitert, wie D. noch einmal hervorhebt, an der Unwahrscheinlichkeit einer Translation im 3. Jh. D. bekennt sich wieder zu der Annahme, daß die Konsulardatierung mit der Einrichtung einer Festfeier zu Ehren der Apostel zusammenhängen muß. Dagegen bedeute die Tatsache, daß 258 die Verfolgung tobte, keinen Gegen Grund. D. erinnert daran, daß eben in der Mitte des 3. Jh. die Organisation des Martyrerkultes beginnt; daher sei es sehr wohl möglich, daß 258 ein Festtag der Apostel, deren Todestag man nicht mehr kannte, geschaffen worden sei. Daß man in den Zeiten der Verfolgung als Feststätte den Ort *ad catacumbas* wählte, erkläre sich vielleicht daraus, daß sich das Andenken der Apostel mit dieser Stätte besonders verknüpft habe, etwa, weil sie dort gewohnt hatten. Für bedeutende Heilige wurde von der Regel, daß ihr Andenken nur an ihrer Grabesstätte gefeiert wurde, gelegentlich abgesehen; D. verweist auf das afrikan. Beispiel. [379]

H. Delehaye SJ, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin OSB* (Acta Sanctorum Novembr. II, pars posterior [Brüssel 1931]). Als De Rossi sich mit dem Plan einer Ausgabe des MH beschäftigte, gedachte er sie zunächst so einzurichten, daß jeweils auf der linken Seite das so außerordentlich bunte Bild der handschriftlichen Überlieferung ausgebreitet würde, rechts oben der kritisch ermittelte Urtext stünde und daran anschließend die Rectifizierung des letzteren in Gestalt eines fortlaufenden Kommentars Platz fände. L. Duchesne wußte jedoch den älteren Freund zu überzeugen, daß die Verderbtheit der Zeugen eine Wiederherstellung des Urtextes wenigstens vorläufig nicht zulasse. Die Ausarbeitung des Kommentars hinwiederum wurde durch die Heimsuchungen vereitelt, unter denen der römische Gelehrte zu Beginn der 90iger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu leiden hatte. So blieb schließlich die Ausgabe, die De Rossi 1894 in Gemeinschaft mit Duchesne im 1. Teil des zweiten Novemberbandes der Acta SS. der Öffentlichkeit übergab, weit hinter dem ursprünglichen Plan zurück. Aber was

hier geboten wurde, war auch so noch etwas unschätzbar Wertvolles: Kritisch gesichtet und mit diplomatischer Treue wiedergegeben, stand das hsl. Material in 3 Kolonnen vor dem Auge des Lesers; in der Mitte der einzige Vertreter der ersten Hss.-Familie, der Epternac. (E); links und rechts davon die Hauptvertreter der zweiten Familie, der Bernensis (B) und der Wissenburg. (W), letzterer von den Lesarten der übrigen Zeugen der Rezension von Fontanelle begleitet. Dazu gesellte sich eine Einleitung von klassischer Klarheit und Kürze, in der gezeigt wurde, daß alle erhaltenen Hss. auf eine um 600 in Auxerre abgeschlossene Rezension zurückgehen, der Urtext selbst aber von einem Oberitaliener um die Mitte des 5. Jh. durch Zusammenschweißung eines griech., afrikan. und röm. Martyrologiums und mehrerer anderer italienischer Quellen geschaffen wurde. Fast 40 Jahre sind seit dem Erscheinen der Ausgabe vergangen, mehrere neue Zeugen sind in den Gesichtskreis der Forschung getreten, zahlreiche kritische Untersuchungen über Einzelheiten des MH und seiner Geschichte sind angestellt worden — die Ausgabe und die Grundsätze, auf denen sie beruht, stehen unerschüttert da. Früher oder später mußte indessen der Gedanke, die Edition durch einen fortlaufenden Kommentar zu ergänzen und damit die Wege zum Verständnis und vielleicht auch wenigstens teilweise zu einer Wiedergewinnung des Urtextes zu ebnen, aufs neue Wurzel fassen. Man darf es wohl ein Glück nennen, daß ein so berufener Kenner wie Delehaye sich der Ausführung annahm. Eine erhebliche Schwierigkeit stand dem Unternehmen von Anfang an drohend im Wege. An welchen Text sollte sich der Kommentar anschließen? Mußte er nicht allzu unübersichtlich und umständlich ausfallen, wenn er der dreiteiligen Textdarbietung von De Rossi und Duchesne hätte folgen müssen? Ein vereinheitlichter Text schien erforderlich zu sein. Aber wie sollte man ihn finden, da doch der Zugang zum Urtext des oberitalienischen Redaktors versperrt schien? Ein anderer Meister der Textkritik und der Martyrologiumforschung, Henri Quentin, wies einen Ausweg: ließ sich auch der Urtext des MH vorerst nicht zurückgewinnen, so doch wenigstens mit annähernder Sicherheit der Archetypus von Auxerre, d. h. der Text, der um 600 aus den Händen des burgundischen Bearbeiters hervorging. Auf Wunsch der Bollandisten nahm Qu. selbst die Ausführung seines Gedankens auf sich. Und so ist es gekommen, daß der nunmehr im 2. Teil des 2. Novemberbandes der *Acta* vorliegende Kommentar Delehayes an eine neue, von Qu. bearbeitete Edition des MH angeschlossen ist. — Die methodische Erwägung, auf der die Textherstellung Qu.s beruht, ist die folgende: Bestandteile des Textes, die nicht in beiden Hss.-Familien stehen, oder zwar in beiden, aber an verschiedener Stelle oder mit verschiedenem Wortlaut, können nicht zum Archetypus gehören; sie müssen auf Randnoten zurückgehen, die nachträglich im Urexemplar oder seinen Nachkömmlingen angebracht worden sind. Dagegen bieten diejenigen Textelemente, die in beiden Hss.-Familien an der gleichen Stelle und mit dem gleichen Wortlaut auftreten, im allgemeinen die Gewähr dafür, daß sie schon im Urexemplar gestanden haben. Von einer absoluten Sicherheit kann natürlich, wie übrigens auch Qu. selbst ausdrücklich bemerkt, im letzteren Fall keine Rede sein; denn es ist ja sehr wohl möglich, daß die nachträglich angefügten Martyrologiumnotizen in beiden Hss.-Familien den gleichen Wortlaut erhielten und an die gleiche Stelle gesetzt wurden. Auch das ist denkbar — Qu. spricht nicht davon —, daß ein Textstück schon im Archetypus stand, aber in einer der beiden Familien eine Veränderung erlitt; nach dem methodischen Prinzip Qu.s müßte ein solcher Textteil wie einer der späteren Zusätze behandelt werden. Man sieht, daß die Methode des Benediktiners nach einer Ergänzung durch die innere Kritik geradezu schreit; nur die Ergebnisse des mechanischen Vergleichs, die auch das Feuer der inneren Kritik bestanden haben, haben das Recht, so sagt man sich, endgültig in den kritischen Text aufgenommen zu werden. Aber hier ist der Punkt, wo die aus Qu.s früheren Editionen satssam bekannte und durchaus vertretbare Grundanschauung wieder zutage tritt: es ist besser, die Editionsarbeit auf ein mechanisch und starr anzuwendendes Prinzip aufzubauen und gleichzeitig

den Leser vor der Überschätzung des Ergebnisses zu warnen, als dem subjektiven Element der inneren Kritik Tür und Tor zu öffnen. Geradezu genial ist jedenfalls die Art, wie Qu. das Ergebnis seiner Textvergleiche typographisch dargestellt hat: alles, was auf die bezeichnete Weise als zum Archetypus gehörig erkannt ist, wird in größerem Fettdruck in ungeteilter Zeile wiedergegeben; alles, was als spätere Zutat gewertet werden muß, erscheint in kleinerem Druck entweder rechts oder links oder beiderseits eines Kolumnenstriches. Das Feld links vom Strich ist der 1., das Feld rechts der 2. Familie zugewiesen. Auf diese Weise hat man sozusagen mit einem einzigen Blick die ganze Textlage vor Augen. Beigegeben ist ein dreifacher Apparat. Der 1. bucht, was einzelne Kodizes zum Textgut der Gesamtfamilie hinzufügen, der 2. verzeichnet die Lesarten der von Qu. herangezogenen Kodizes — es sind die Hauptvertreter der Familien und der Untergruppen, nämlich E (I) und BA, SW (II) —, der 3. teilt Auszüge aus den abgekürzten und den historischen Martyrologien mit. — Die Aufgabe eines Kommentars zum MH ist eine vielseitige und verwickelte. Er hat alle hagiograph., liturg. und textkritischen Beobachtungen zu sammeln, die geeignet sind, die einzelnen Notizen in ihrem Wortlaut verständlich zu machen, das Wo und Wie ihrer Einfügung in die Zeugenkette des MH zu erklären und womöglich die Wiederherstellung der ursprünglichen Form der Eintragung zu ermöglichen. Man begreift sogleich, daß damit an den Kommentator ungewöhnliche Anforderungen gestellt werden. Verlangt wird von ihm die volle Beherrschung der hagiograph. und liturg. Quellen des 1. Jhrt. samt der darüber erschienenen Literatur, außerdem bei der oft maßlosen Verworrenheit und Verderbtheit des Textes — Delehaye redet gelegentlich von einem Augiasstall, den es zu reinigen gelte — ein außerordentliches Maß textkritischen Scharfblicks. Man darf sagen, daß D. im vorliegenden Bande nach allen Richtungen hin Mustergültiges geleistet. Wie weit er die kritische Durchleuchtung der Notizen des Martyrologiums vorangetrieben hat, zeigt schon die Einleitung, wo über die verschiedenen Klassen der im Text beobachteten Fehler und ihre Ursachen ausführlich berichtet wird. Aber auch nach der hagiograph. und liturg. Seite konnte natürlich aus der Feder eines Meisters vom Schlage D.s nur Hervorragendes erwartet werden. Daß noch Wünsche übrig bleiben würden, hat D. selbst vorausgesehen. So wird er uns nicht verübeln, wenn wir hier einige Bemerkungen über die liturgiegeschichtl. Behandlung der röm. Notizen des Martyrologiums anschließen. Zunächst zwei Feststellungen allgemeinerer Natur. D. zieht vom Sacramentarium Gregorianum stets nur den späteren, dem 8. Jh. angehörigen Textzustand heran, das sog. Hadrianum; die ältere Textgestalt, die im Paduanus D 47 (Ausgabe Mohlberg 1927) vorliegt und um 630 Rom verlassen haben muß, ist ignoriert. Das ist lebhaft zu bedauern, da das Aufkommen mehrerer röm. Heiligenfeste gerade durch die Differenzen zwischen dem Hadrianum und dem Paduanus gut beleuchtet worden wäre. Ferner hat D. leider die Gruppe der Perikopenlisten so gut wie gar nicht ausgebeutet. Wie viele für die Datierung wichtige Anhaltspunkte hätten allein durch die Nebeneinanderstellung des Würzburger und des Vatikanischen *Capitularia evangeliorum* (Rev. Bénéd. 1911, 296 ff. und Röm. Qu.-schr. 1927, 113 ff.) gewonnen werden können. — An Einzelheiten sei folgendes notiert. S. 9 Nr. 37 vermisst ich den Hinweis darauf, daß Anastasia schon im Leonianum (Feltöe 159) an Weihnachten erscheint, allerdings nur im Titel und zwar bezeichnenderweise an letzter Stelle. Auch das hätte vermerkt werden dürfen, daß Anastasia im Kanon der röm. Messe, und zwar auch hier an letzter Stelle, Platz gefunden hat und daß die Capitularia, von der Würzburger Epistelliste angefangen, und die Sakramentare vom Paduanus an, eine zweite Weihnachtsmesse *ad sanctam Anastasiam* kennen. Vielleicht wird sich eines Tages aus diesen und anderen Anzeichen beweisen lassen, daß der Kult der Heiligen sich in Rom erst im 6. Jh. unter der byzantinischen Herrschaft entwickelt hat und daß auch die Notiz des MH erst in dieser Zeit ihre endgültige, auf die röm. Heimat der Heiligen hinweisende Gestalt erhielt. — S. 17 nr. 15 beruht D.s Hinweis, daß

das Fest des hl. Silvester schon im Leonianum am 31. XII. erscheine, auf einem Versehen. In diesem Sakramentar wird Silvester nur am Schluß der Ende Oktober eingereichten Totenmessen berücksichtigt. — S. 57 Add. Das Fest des hl. Anastasius, das im Pad. und Hadr. noch nicht berücksichtigt ist, muß in Rom vor 680 angekommen sein, wie sich aus den *Capitularia evangeliorum* (Röm. Qu.-schr. 1927, 119 Anm. 19 u. 129) ergibt. — S. 161 Add. hätte neben den Angaben über die Anfänge des Festes Mariä Verkündigung in der östl. Kirche auch sein Aufkommen im Abendlande nicht unberührt bleiben sollen; hier war also ein Hinweis darauf am Platze, daß das Fest in Rom zur Zeit des P. Sergius schon bestand und nach dem Befund der ältesten *Capitularia* (vgl. Röm. Qu.-schr. 1927, 120 Anm. 26) nicht lange vorher eingeführt worden sein kann. — S. 189 nr. 1. Die Zeugen des Sacramentarium Gregorianum erwähnen zwar im Titel nur Tiburtius und Valerianus, berücksichtigen aber im Text der ersten Oration auch Maximus; das Fehlen von Maximus ist also nur Versehen. Die von D. hier zitierte Präfation gehört nicht hierher, sondern zum 11. VIII.; so schon die Ballerini zur Stelle. In der Fußnote lies Feltoe statt Wilson. — S. 205 Add. hätte zu Georg Erwähnung verdient die Weihe von S. Giorgio in Velabro (*Lib. pont.* I 360 Duch.), die, wie der Vergleich der liturg. Zeugen des 7. (Paduanus, *Capitularia*) mit denen des 8. Jh. (Hadrianum, *Capitularia* der Karolingischen Ära) zeigt, mit dem Aufkommen des Festes in Rom ungefähr zusammenfallen muß. — S. 223 nr. 4. Daß das Fest der Apostel Philippus und Jacobus in Rom am Ende des 6. Jh. noch nicht alt war, läßt auch seine merkwürdige Einreihung in der Würzburger Epistelliste vermuten, wo man es im Anschluß an die Feste der Apostel Petrus und Paulus notiert findet; es scheint also in der Vorlage der Würzburger Liste erst nachträglich zugesetzt worden zu sein. — S. 234 ist das *natale sci Iohannis Apostoli ante portam latinam* unberücksichtigt geblieben. Hierzu vgl. Hadrianum (S. 66 Lietzmann) und *Liber pont.* (I 508 Duch.). — S. 244 nr. 1. Das Gregorianum in der Fassung des Paduanus berücksichtigt Epimachus noch nicht (S. 34 Mohlberg), ebenso wenig tun es die ältesten *Capitularia evangeliorum*. — S. 249 nr. 10 wäre hinzuzufügen, daß die Orationen des Gelasianum im Gegensatz zur Überschrift gar nicht von Pankratius handeln. — S. 263 Exc. Cod. Rich. erwähnt D. das Zeugnis des Würzburger Capitulare, ohne die für den sekundären Charakter der Notiz bezeichnende Tatsache zu erwähnen, daß die Perikope nicht dazu gehört; vgl. dazu Röm. Qu.-schr. 1927, 122 Anm. 41. — S. 264 nr. 6 zweifelt D., ob am 20. V. das Gedächtnis der hl. Basilla, wie die Zeugen wollen, anzusetzen ist. Der Zweifel ist unbegründet. Das Fest ist durch eine ganze Zeugengruppe des röm. Capitulare, als deren Spitzenhs. Douai 12 (s. VIII ex.) erwähnt sei, für den gleichen Tag bezeugt. — S. 273 nr. 35. Urban ist den *Capitularia* des 7. Jh. noch fremd, findet sich aber in denen des 8. Jh. D. erwähnt die Notiz des *Lib. pont.* I 509 Duch., übersieht aber die für das Aufleben oder Wiederaufleben des Kultes entscheidende Notiz I 420 Duch. — S. 286 Add. spricht D. über das Fest der Petronilla und fügt den Wunsch bei: „Utinam et dies hic annotatus esset.“ Aus mehreren röm. *Capitularia evangeliorum* vom Ende des 8. Jh. kann ich mitteilen, daß das Datum der Zeugen des MH stimmt. — S. 291 Exc. hätte die Nachricht über die *Dedicatio s. Nicomedis* im *Lib. pont.* I 321 Duch. Erwähnung verdient. — S. 315 nr. 1 wäre statt des erheblich jüngeren *Capitulare Frontos* (jetzt Ms. Harley 2797) eher das Würzburger *Capitulare* zu nennen gewesen, wo Basilides schon angeführt wird, aber — ein Zeichen für den jungen Ursprung des Festes — noch ohne Evangelium. Vgl. Röm. Qu.-schr. 1927, 123 Anm. 47. — S. 342 Exc. trifft die Notiz, daß das Sacramentarium Gregorianum die *Translatio Leonis* bezeuge, nur für das Hadr., aber nicht für den Pad. zu. — S. 388 nr. 12. Aus dem Vergleich der ältesten *Capitularia* ergibt sich, daß Praxedes um 630 in Rom noch nicht gefeiert wurde. — S. 444 nr. 1. In den ältesten *Capitularia evangeliorum* ist das Fest *Assumptio Mariae* mit verschiedenen Titeln eingetragen (vgl. Röm. Qu.-schr.

1927, 126); es ist also erst nach Abschluß des Archetypus der ältesten *Capitularia*, also nach 630 eingeführt worden. Anderweitig ist bekannt, daß die Einführung vor dem Regierungsantritt des P. Sergius (687) erfolgt ist. — S. 494 nr. 1. Hier vermißt man die Mitteilung, daß der Paduanus das Fest der *Nativitas Mariae* verzeichnet, jedoch als sekundäres Fest. Es fehlt auch im Würzburger und im vaticanischen *Capitulare ev.*, gehört also zu den fränk. Zusätzen des Gelasianums. — S. 506 Add. Das Werden des Festes der *Exaltatio crucis* beleuchtet die Notiz im Pad.: *ad crucem salutandam*. [380]

K. Mohlberg OSB, *Maximinianus von Ravenna (546—567) und die orientalische Quelle des Martyrologium Hieronymianum* (Or. christ. III 7 [1932] 147—152). Die Einfügung der oriental. Quelle in die Reihe der Redaktionen, an deren Ende das fertige MH steht, muß in Oberitalien und zwar, meint M., spätestens um die Mitte des 6. Jh. erfolgt sein. M. glaubt, in Erzbischof Maximinianus von Ravenna (546—567) den Sammler und Redaktor sehen zu dürfen. Da, soweit ich sehe, die in Italien in das MH hineinverarbeiteten italienischen Notizen über das J. 431 (Tod des hl. Felix von Nola) nicht hinausreichen, ist mir dieser Identifizierungsversuch M.s wenig wahrscheinlich. [381]

H. Delehaye SJ, *S. Romain martyr d'Antioche* (Anal. Boll. 50 [1932] 241—283). Übersicht über die auf den Martyrer Romanus v. Antiochien sich beziehenden griech. und lat. hagiograph. Texte. Vf. bemerkt, daß das syr. Martyrologium das Jahresgedächtnis auf den 18. XI. verlegt, d. h. das Datum aller Kalender. Das hieronymian. Mart. verzeichnet am 17. XI. mit Romanus die hl. Alphäus und Zachäus (unter der Rubrik *in Caesarea*) und folgt darin dem Eusebios, der Romanus am selben Tag wie Alphaeus und Zachaeus sterben läßt. Am folgenden Tag verzeichnet dasselbe Mart. R. zu Ant. mit anderen Heiligen: *in Antiochia natale Romani (monachi*, in der 2. Ausgabe), *Barili (al. Baralae) et Isici martyrum*. Diese martyrolog. Formel ist richtig in dem Sinne, daß die 3 Namen nach Antiochien gehören; aber Romanus allein wurde am 18. XI. gefeiert. Wenn wir jene in der Gesellschaft des hl. Romanus am 18. XI. finden, so geschieht das in Kraft eines Gesetzes, das sich auf allen Seiten des lat. Martyrologiums offenbart: An den Tagen, die dem Gedächtnis eines berühmten Martyrers geweiht sind, werden oft Heilige derselben Kirche ins Gedächtnis gerufen, um ihm gewissermaßen Gesellschaft zu leisten. L. G. [382]

H. Delehaye SJ, „*In Britannia*“ *dans le Martyrologe hieronymien* (Proceedings of the British Academy XVII [1932]). Die martyrolog. Texte, die im Laufe der Jh. beständig neu abgeschrieben und verbessert wurden, sind wahrscheinlich von all den Büchern, die dem Kulte gedient haben, diejenigen, die am meisten gelitten haben, sei es durch die Unkenntnis oder Zerstreuung der Abschreiber, sei es durch die Einfügung von Bemerkungen am Rande oder zwischen den Zeilen in den Text, sei es endlich infolge von unglücklichen Verbesserungen oder Wiederholungen. In dieser französ. geschriebenen Studie zeigt D., daß infolge von Versehen von Abschreibern einige Heilige mit Unrecht Großbritannien zugeschrieben worden sind. In einem Fall ist das Wort *Britannia* eine Umgestaltung von *Mauritania*, in einem anderen von *Brixia* (Brescia), in einem weiteren von *Bithynia*. Was den mit Recht zu Groß-Britannien in Beziehung gesetzten hl. Alban betrifft, so ist es nicht überraschend, ihn in den Hss. der gallikan. Rezensionen des hieronymianischen Martyrologiums zu sehen, da diese nach aller Wahrscheinlichkeit zu Auxerre, der Stadt des hl. Germanus, des Missionars der Bretagne, ausgeführt wurden, wo man besonders gut über die religiösen Ereignisse dieses Landes unterrichtet war. Diese Abhandlung, ein Vorbild hagiographischer Kritik, muß von jedem beachtet werden, der die Angaben des hieronym. Martyrologiums verwenden will. L. G. [383]

M. Andrieu, *Quelques remarques sur le classement des Sacramentaires* (Jb. f. Lw. 11 [1931] 46—66) enthält folgende m. E. schlagend bewiesene Feststellungen: 1. Bis über die Mitte des 8. Jh. hinaus wird das Sacr. Gelasianum in Rom als

autorisierter Text betrachtet und bei der Herstellung neuer Formulare als Quelle benutzt. Diese These ist auch durch die von Hohlwein (Jb. 10 Nr. 368) vorgebrachte Hypothese von der Sonderexistenz eines „Komplexes von Fastengebeten“ nicht erschüttert. — 2. Parallel mit der Ausbreitung des pippinischen Romanisierungsgedankens nimmt im Sakramentar dieser Ära, dem „Gelasianum saec. VIII“, der anfänglich noch erhebliche gelasianische Zuschuß ab. Die Genealogie der Vertreter dieses Buchtypus ist daher folgende: Gellone — Angoulême — Sangallense — Fuldense — Rossianum. Irrig die Auffassung von Hohlwein, der eine wachsende Gelasianisierung des Buchtypus annahm und daher das Sangallense vor Angoulême und Gellone setzte. [384]

P. de Puniet OSB, *Le Gélisien de la collection Phillips et ses messes pour le commun des saints* (Eph. lit. 46 [1932] 379—395). P. hatte in früheren Aufsätzen der gleichen Zeitschr. (43 [1929] 91—109; 280—303, vgl. Jb. 9 Nr. 249; 44 [1930] 10—23, vgl. Jb. 10 Nr. 435; 45 [1931] 116—123, vgl. Jb. 11 Nr. 331) gezeigt, daß der Schöpfer des im Berliner Cod. 1667 erhaltenen gelasian. Sakramentars vom Ende des 8. Jh. bei der Zusammenstellung des fränkischen Teiles des Propriums, sowie für die Festmesse vom 18. I. und die Präfationen der Fastenzeit starke Anleihen beim Leonianum gemacht hat; einige Lücken im Nachweis der Parallelen zum Proprium hatte P. Siffirin (Eph. lit. 44 [1930] 47—50, vgl. Jb. 10 Nr. 375) ergänzt. Nun zeigt de P., daß auch das Material zum Commune sanctorum zu einem guten Teil aus dem Leonianum entlehnt ist. Leider hat de P. versäumt, den Aufbau dieses Commune in einer knappen Tabelle übersichtlich vorzulegen. Wenn ich seine Angaben richtig zusammenstelle, sieht das Commune folgendermaßen aus:

- I. *In uigilia omnium apostolorum*: Präfation aus Leon.
- II. *In natale plurimorum apostolorum*: Präfation aus Leon.
- III. *De depositione unius confessoris*: vollständig aus Leon.
- IV. *In natali plurimorum confessorum*: Leon. außer 1. Oration und Präfation.
- V. *In natali unius martyris*: Präfation aus Leon.
- VI. *In natali plurimorum martyrum*: 1. Oration und Sekret aus Leon.
- VII. *In natali martyrum et confessorum*: Leon. außer 1. Oration.
- VIII. *Item alia missa*: Leon. außer Postcommunio.

Neben Leon. haben für die Zusammenstellung dieses Commune das alte Gelasianum und mehrere andere Quellen erhalten müssen; natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß unter den in älteren Büchern nicht nachweisbaren Formeln die eine oder andere aus dem verlorenen 1. Teil von Leon. stammt. Das Material scheint jedenfalls ohne System zusammengetragen zu sein. — Die Erörterung dieses Commune gibt de P. Anlaß, die Anfänge der Commune-Bildung in den Sakramentargruppen und im Antiphonar kurz zu überblicken. Er zeigt, daß die Commune-Messen meist ehemalige Proprium-Messen sind. — S. 379 beschäftigt sich de P. mit dem Fest der zwölf Apostel, das durch das Leon. und Gel. für Rom bezeugt und vermutlich unter der byzant. Herrschaft vorübergehend dort Eingang gefunden hat. Als weitere Belege für die röm. Existenz des Festes führt er an die Basilica Apostolorum, ferner eine Stelle im Regelkommentar des Paulus Diaconus. Indessen ist die Basilica im 6. Jh. nicht den Aposteln insgesamt, sondern nur den Aposteln Philippus und Jacobus geweiht gewesen, der Titel Dodici Apostoli läßt sich kaum über das 16. Jh. zurückverfolgen (vgl. Armellini, *Chiese di Roma*² 250). Paulus Diaconus aber will m. E. mit *festiuitas (duodecim) apostolorum* nicht ein gemeinsames Fest aller Apostel bezeichnen, sondern nur die verschiedenen eingebürgerten Apostelfeste zusammenfassen. [385]

B. Bischoff, *Gallikanische Epistelperikopen* (Stud. und Mitteil. aus dem Bened.-u. Zisterz.-orden 50 [1932] 516—519). Clm 6229, eine 790 in Freising geschriebene Hs. der Paulinen, weist eine Reihe von Perikopenvermerken auf. Sie bestehen in der Tagesangabe neben dem Lesungsbeginn (z. B. zu Tit. 2, 11: *in ephiphania mane*

in *baptisterio ad missa*) und einem *finis* oder *usque hic* neben dem Lesungsende; letzteres ist außerdem im Text durch ein Kreuz markiert. Die Perikopenvermerke scheinen zugleich mit dem Paulinentext aus einer älteren Vorlage übernommen zu sein, die sich leider vorerst nicht datieren und lokalisieren läßt. Die Schreibweise *ephyfania* fand ich öfter in Hss. aus dem Bezirk nordöstl. von Amiens. Bemerkenswert ist die Notiz *ephyfania in antiocia legendum ad missa* zu 1 Cor. 10, 1—11. In dem vielleicht verunstalteten Ausdruck könnte entweder eine Tageszeitangabe (vgl. das *mane* in der weiter oben zitierten Notiz) oder eine Ortsbezeichnung (vgl. oben in *baptisterio*) stecken. [386]

A. Wilmart OSB, *Les fragments wisigothiques d'Osma* (Rev. Bénéd. 44 [1932] 77—80). Unter den 4 Fragmenten ist liturgiegeschichtlich bemerkenswert das erste, Osma 90 fol. 1, über dessen Text W. hier auf Grund des Katalogs von T. Rojo Orcajo (1929) der Vervollständigung bedürftige Mitteilungen macht. Das Fragment scheint der Anfang einer Sammlung kirchl. Kanones gewesen zu sein. Das von W. gelesene Stück spricht von den Quatembren, die genau wie im Kanon 34 des Konzils von Mainz (813) auf die erste Märzwoche, die zweite Juniwoche, die dritte Septemberwoche und die vierte Dezemberwoche festgelegt werden; ferner vom Feste der *Apparitio domini* (spanisch für Epiphanie), dem ein dreitägiges Fasten vorausgeschickt werden soll (letzteres vielleicht schon von Isidor, *De eccl. off.* 1, 42, vorausgesetzt und jedenfalls bis ins 16. Jh. gebräuchlich). [387]

J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista* (Bol. Acad. Historia 101 [1932] 23—113). Schöne Studie über die Kulturtätigkeit der nordspan. Mönche vom 8.—11. Jh. Für die Leser des Jahrbuches ist besonders zu bemerken der unedierte Text des *Poenitentiale*, das 945 von dem Priester Johannes abgeschrieben wurde und sich fol. 171—173 des *Smaragdo* von Silos findet. J. V. [388]

G. Prado OSB, *Los modernos estudios sobre ritología hispano-gótico o mozárabica* (Ephem. lit. 44 [1930] 123—248). Übersicht über die letzten Studien zur westgot. Liturgie, u. zw. der Mönche von Silos (Prado, Rojo, Serrano, Pérez de Urbel), ferner von Wagner, Whitehill, Feltoe, Vasconcelos, die eine Fortsetzung der Arbeit Férotins bilden. J. V. [389]

C. Nordenfalk, *Ein karolingisches Sakramentar aus Echternach und seine Vorläufer* (Acta Archaeol. 2 [1931] 207—244). Untersuchung des Verhältnisses der Echternacher Buchmalerei zur karoling. Renaissance. Ausgangspunkt bildet die um 900 in Echternach geschriebene Sakramentar-Hs. Paris BN 9433. [390]

L. Pfleger, *Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Straßburg* (Archiv. für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 339—350). Aus den Forschungen von S. A. Würdtwein geht hervor, daß außerhalb Roms Stationsgottesdienste im MA auch in Mainz, Köln und Trier gehalten wurden, und die Arbeiten von Joh. Dorn zeigen, daß sie außerdem noch in folgenden Städten stattfanden: Augsburg, Metz [dazu vgl. die Arbeiten von Klauser und Bour, s. Jb. 9 Nr. 276; Jb. 10 Nr. 399], Tours, Angers, Marseille, Paris. Pfl. beweist, daß dieser Reihe Straßburg hinzuzufügen ist; das geht aus den *Consuetudines ecclesiasticae Argentinenis ecclesiae* hervor, die von Baldolf in der 1. Hälfte des 12. Jh. zusammengetragen wurden und die jetzt im cod. 512 der Fürstenbergischen Bibl. zu Donaueschingen aufbewahrt werden. Die in der Sammlung Baldolfs beschriebenen Bräuche reichen bis in die Karolingerzeit zurück. Folgende Festtage, die an die röm. Stationen erinnern, lernen wir durch diesen Text kennen: Thomastag, Mariä Lichtmeß, Palmsonntag, Markustag, Rogationstage. Man kann mittels des *Directoriums chori* aus dem 13. Jh., das in Wolfenbüttel aufbewahrt wird, feststellen, daß allmählich Änderungen in der Ordnung der Stationen eingeführt wurden. „Im Laufe des 14. Jh. aber verschwand der schöne alte Brauch. Nur an den Prozessionen des Markustages und der Bittwoche sowie an dem 1318 eingeführten Fronleichnamsfest tritt die ehemalige

Verbundenheit aller Stadtgläubigen mit der Hauptkirche noch zutage, wie das Ordinarium Closenens vom Jahre 1364 beweist“ (S. 350). L. G. [391]

A. Dold OSB, *Ein Fragment eines Capitulare evangeliorum aus der Fragmentenmappe des Stiftes Engelberg* (Jahrb. f. Lit.-wiss. 11 [1931] 67—77). Dieses *Capitulare* des 9. Jh. hat unter den bisher bekannt gewordenen Zeugen der gleichen Art nur einen Verwandten, das von Wilmart veröffentlichte Murbacher Perikopenverzeichnis. Wie dieses stellt es eine Mischung röm. und gall. Gutes dar. Für die Lesung Johannes LXIV zum Donnerstag der 4. Fastenwoche (nr. 5) ist mir bisher kein Gegenstück begegnet. Beachtenswert ist, daß die *Decollatio Iohannis* richtig, aber im Gegensatz zu den an dieser Stelle von Anfang an verderbten römischen *Capitularia*, dem 29. VIII., das Fest des hl. Felix und Adauctus dem 30. VIII. zugewiesen ist. [392]

M. Andrieu, *Melchior Hittorp et l'„ordo romanus antiquus“* (Eph. lit. 46 [1932] 3—21). P. de Puniet hatte in seinem Buche über das röm. Pontifikale (vgl. Jb. 11 Nr. 45) den Ausdruck *Ordo romanus antiquus* auf die Gesamtheit der von Hittorp edierten Texte angewandt, also auf jene Sammlung, die Andrieu treffend „Pontifical romano-germanique“ genannt hat (vgl. Jb. 11 Nr. 299). Trotz A.s Protest (Rev. des sciences rel. 10 [1930] 336 f.), hatte d. P. seine Terminologie im 2. Bande seines Buches beibehalten (vgl. seine Erklärung Bd. II 353, ferner „La vie spirituelle“ 28 [1931] 112 f. und Ephem. liturg. 46 [1932] 128 f.). A. sieht sich daher veranlaßt, den Streitpunkt gründlich zu klären. Er beginnt mit einer dankenswerten Übersicht über die Einzelstücke der 3 Abteilungen in der Edition Hittorps und zeigt in zwingender Beweisführung, daß Hittorp selbst nur die Abteilungen 1 (*Ordines* der Messe) und 2 (*Ordo de reliquis anni totius officii ac ministerii*) als *Ordo romanus antiquus* — darunter verstand er mit anderen irrigerweise ein drittes einheitliches Buch neben Sakramentar und Antiphonar — ansah und bezeichnete. Dagegen wollte Hittorp den Ausdruck nicht ausdehnen auf die 3. Abteilung seiner Textsammlung mit ihren nicht mehr ordo- sondern pontifikalemäßigen Stücken, in denen er außer-römische, heimische Schöpfungen erkannt hatte. A. prüft dann die Frage, ob und in welchem Sinne die Bezeichnung *Ordo romanus antiquus* etwa heute noch verwendet werden könne. Antwort: Nicht für die 1. und 3. Abteilung der Hittorpschen Texte; denn die dort vereinigten Stücke stellen durchaus keine Einheit dar, sie sind vielmehr selbständige Urkunden verschiedenen Ursprungs und verschiedener Geschichte; sie müssen daher auseinander gehalten und jede mit einem besonderen Namen oder einer besonderen Ziffer benannt werden. Nach A. läßt sich die Bezeichnung *Ordo romanus antiquus* höchstens für die 2. Abteilung gebrauchen; denn hier handelt es sich um eine wirkliche Einheit, nämlich um das Werk des Mönchs von St. Alban aus der Mitte des 10. Jh. Da aber diese Mainzer Schöpfung weder röm. ist noch im Ganzen der *Ordines* das Prädikat *antiquus* verdient, ist auch in diesem Fall die Etikette *Ordo romanus antiquus* nur zu gebrauchen, wenn man sie in Gänsefüßchen setzt. Daraus möchte ich die Folgerung ziehen, daß es zur Vermeidung von Mißverständnissen besser gewesen wäre, den Ausdruck ganz fallen zu lassen. Man sage etwa Mainzer Ordo oder Ordo von St. Alban. Weniger zweckmäßig scheint mir A.s Vorschlag, den Text einfach mit seiner Katalognummer L (50) zu nennen. Warum eine farblose Ziffer nehmen, wenn eine charakteristische Benennung zur Verfügung steht? [393]

G. Morin OSB, *Un Calendrier Poitevin-Breton du X^e siècle* (Jahrb. f. Lit.-wiss. 11 [1931] 78—93) vermehrt die Reihe der bisher bekannten breton. Kalendarien durch ein besonders kostbares Stück aus der Berner Stadtbibliothek. In seinem Kern auf dem Mart. Hieron. beruhend, vereinigt dieses Kalendar in seinen regionalen Zutaten merkwürdigerweise Notizen aus dem Bezirk von Poitiers und aus der Bretagne. In überzeugenden Ausführungen gibt M. die Erklärung für diese auffallende Erscheinung: der Archetypus des Kalendars war in St. Maixent in Poitou zu Hause

und ist im 9. Jh. mit den Reliquien des Titulars dieser bedeutenden Abtei in die Bretagne abgewandert. [394]

L. Fischer, Sahagun und Toledo. Eine liturgiegeschichtliche Studie auf Grund spanischer Handschriften (Span. Forsch. der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Ges. Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens Bd. 3 [Münster i. W. 1931] 286—306). F. behandelt folgende 5 Hss.: 1. Sevilla, Colombina C 1313 Tab. 149 Nr. 11. Um 1200 geschriebenes Sakramentar. Es enthält im Kern der Reihe nach: Propr. de tempore, Missae votivae, Ordo missae, Propr. sanctorum, Commune sanctorum, ein Rituale, ein Evangelistar für die Hochfeste und für einige Votiv- und Communemessen. Das Formelmateriale ist in der Hauptmasse römisch. Im Kanon sind die einzelnen Stücke je auf einen Papst zurückgeführt. Daher verlegt F. wohl mit Recht die Redaktion des Ganzen in die Zeit des Kampfes zwischen römischer und altspanischer Liturgie, also etwa in die 2. Hälfte des 11. Jh. Das Rituale wäre nach F. das älteste bekannte römische. In den Rubriken glaubt F. die Überbleibsel verlorengegangener römischer Ordines zu finden. — 2. Sevilla, Colombina C 1313 Tab. 149 Nr. 13. Im 13. Jh. geschriebenes Sakramentar. Umfaßt: Propr. de temp., Ordo missae, Propr. sanctorum, Commune sanctorum, Missae votivae. Das Material ist im Grunde auch hier römisch. Die Kanongebete sind wieder mit den päpstlichen Autorennamen bezeichnet. — 3. Toledo, Kapitelsbibl. 39—14. Ordinessammlung aus dem 13. Jh. Umschließt: Vorlagen für die Weihen der Sachen und der Personen und Weihen für besondere Veranlassungen. Auch hier im Kerne römisches Material. Die Sammlung weist zweifellos einerseits nach Toledo, anderseits in die Kluniazenserabtei Sahagun. Diese Eigentümlichkeit erklärt sich daraus, daß Erzb. und Primas Bernhard v. Toledo, eine gebürtiger Franke, vorher Abt von Sahagun war. Der Archetypus der Sammlung stammt also ohne Zweifel aus Sahagun, das den wichtigsten Ausgangspunkt für die kluniaz. Bewegung in Spanien bildete. Möglich ist, daß auch die unter nr. 1 und 2 genannten Hss. letztlich auf Sahagun zurückgehen; doch reichen die von F. bisher hierfür geltend gemachten Anhaltspunkte zum Beweise nicht aus. Als unmittelbare Heimat ist für alle drei Hss. jedenfalls Toledo anzunehmen. — 4. Toledo, Kapitelsbibl. 39—12. Wieder eine Ordinessammlung des 13. Jh. Inhalt: Vorlagen für Weihen von Gegenständen und Personen, ein Firmungsordo, abermals Formulare für Weihen von Gegenständen, endlich ein dem römischen Kaiserkrönungsordo nachgebildeter Ordo für die Weihe des *Imperator Hispaniarum*. — 5. Madrid, Nationalbibliothek Hh.-7 (ehemals Toledo). Sakramentar des 13. Jh. mit anhängendem Rituale für das Klosterleben. Dieses sog. „Missale s. Facundi“ ist ein weitergebildetes Gregorianum, in dem die Stationsangaben weggelassen und Proprium de tempore und Proprium sanctorum reinlich geschieden sind. F. möchte in diesem Sakramentar, das in der Tat aus Sahagun zu stammen scheint, den Abkömmling der röm. Vorlage erblicken, die der Redaktor von nr. 1 benutzte; zugleich soll sie der erste bekannte Zeuge für die dem Miss. Romanum eigentümliche Gliederung sein. „In diesem Kreise also (dem der Kluniazenser), nicht erst in franziskanischer Zeit, ist das moderne römische Missale entstanden.“ Das sind gewagte und weittragende Hypothesen, für die uns F. die triftigen Beweise hoffentlich bald liefern wird. Sehr beherzigenswert ist jedenfalls die von F. erhobene Forderung, daß einmal alle auf Sahagun zurückweisenden Hss. systematisch gesammelt werden müßten. Es dürfte tatsächlich so sein, daß Sahagun im 11. Jh. die wichtigste Einfallsporte der röm. Liturgie in Spanien gewesen ist und damit dort eine ähnliche Rolle gespielt hat wie 3 Jh. vorher auf fränk. Boden Metz. Die Sammlung aller in Sahagun entstandenen liturg. Urkunden wird daher vermutlich wichtige Aufschlüsse über die Entwicklung des 11. und 12. Jh. vermitteln. F. scheint allerdings zu meinen, daß auch für die ältere röm. Liturgiegeschichte wesentlich Neues zutage gefördert werden würde. Diese Erwartung vermag ich nicht zu teilen. Spanien hat die röm. Liturgie im 11. und 12. Jh. von Frankreich her übernommen. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß die span. Hss. uns Dinge verraten werden, die

wir nicht schon durch die so zahlreich erhaltenen fränk. Hss. wissen. Ich kann mir deshalb auch nicht die hochgespannten Erwartungen zu eigen machen, die sich in der Schlußnote des Aufsatzes verraten: „Das . . . Werk von M. Andrieu über die Ordines Romani wird zusammen mit den Ordinestexten der liturgischen Bibliothek von Sahagun die letzte Vorarbeit werden zum Corpus ordinum Romanorum.“ Es wird übrigens auch gut sein, daran zu denken, daß sich Erzb. Bernhard von Toledo für sein liturg. Erneuerungswerk nicht bloß Mönche von Sahagun, sondern auch Mönche bzw. Weltgeistliche aus Moissac, Bourges, Agen als führende Mitarbeiter (Kantoren und Archidiacone) verschrieben hat (vgl. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien* I 1, 19). Es dürften daher bei allen weiteren Forschungen über der Mittlerrolle Sahaguns auch die unmittelbaren Verbindungen zwischen der fränk. Kirche und Toledo nicht außer acht gelassen werden. [395]

J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Gesch. des innerkirchl. Lebens Heft 3/4, Innsbruck 1932). Die Geschichte des kirchl. Bußwesens ist nach der dogmen- und disziplingeschichtlichen Seite in den letzten Jahrzehnten eifrig durchforscht worden. Es war an der Zeit, daß auch die Bußriten, die seit Morinus (1682) und Martène (1699) nicht mehr umfassend behandelt worden waren, endlich einen Bearbeiter fanden. Das Unternehmen ist mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Für das Altertum mangelt es, da die frühesten erhaltenen liturg. Zeugen erst dem 7. Jh. angehören, an unmittelbaren Quellen. In der mittleren Periode von etwa 700 an sind die liturg. Quellen zwar reichlich vorhanden, aber sie treten fast alle von vornherein in Mischformen auf, aus denen die den führenden liturg. Zentren eigentümlichen Bräuche nur mit Mühe herausgeschält werden können. Um die Jahrtausendwende oder schon etwas früher endlich schwillt der Quellenstoff so sehr an, daß man sich, auch wenn man wie J. nur die bereits gedruckten Unterlagen heranziehen will, wie vor ein uferloses Meer gestellt sieht. Dazu kommen die besonderen Schwierigkeiten, die sich aus der komplizierten Entwicklung des kirchl. Bußwesens ergeben. Es sei gleich gesagt, daß J. der großen Aufgabe in achtungsgebietender Weise Herr geworden ist. Natürlich sind nicht überall abschließende Ergebnisse erzielt worden, sehr vieles bleibt vorläufig hypothetisch, aber die erste und schwierigste Pionierarbeit ist doch jetzt getan. — Von den 4 Kap. des Buches ist das 1. (5—126) der Kirchenbuße in der röm. Liturgie der ersten 8 Jh. gewidmet. Bekanntlich bestand das Bußverfahren ursprünglich in 3 Phasen, der Bußerteilung, der Bußleistung und der Rekonziliation. J. beginnt mit der rituellen Seite der mittleren Phase, weil diese zuerst greifbar wird. Durch H. Koch war schon vor Jahren der Nachweis geliefert worden, daß der *ordo poenitentium* in Rom während der Bußzeit innerhalb des Kirchenraumes (anders Jb. 8 S. 391) am Gottesdienste, allerdings nicht an Opferung und Kommunion, teilnehmen durfte, und zwar nicht nur bis zum Ende der Missa catechumenorum, sondern bis zum Schluß der Missa fidelium; der in den Quellen bezeugte Segen über die Büsser muß daher erst am Schluß der gesamten Meßfeier seinen Platz gehabt haben. Hier weiterführend überrascht nun J. mit der These, daß dieses Segensgebet sich in der *Oratio super populum* bis heute erhalten habe. Diese Auffassung scheint von vorneherein durch die Feststellung gefährdet, daß die *O. s. p.* sich in den älteren Sakramentaren nicht bloß in der Fastenzeit, sondern auch sonst und selbst an Festen findet. Doch ist dieser Einwand, wie J. zeigt, unzutreffend. Der Büssersegens muß einst das ganze Jahr hindurch erteilt worden sein, da mindestens bis zum Ende des 5. Jh. jahrelange Bußfristen verhängt worden sind. Erst im Laufe des 6. Jh. dürfte nach und nach die Konzentration der Bußübungen auf die Quadragesima erfolgt sein, die ja zunächst nicht als Buß-, sondern als Vorbereitungszeit auf Ostern entstanden ist, u. zw. erst im Laufe des 4. Jh., also lange nach dem Auftreten des Bußinstituts. J.s These ist also von dieser Seite wohl unangreifbar. Positiv läßt sich zu ihren Gunsten folgendes geltend machen. Die *Orationes super populum* des hadrianischen Gregorianums (8. Jh.) sind, von zwei

jüngeren Formeln abgesehen, inhaltlich nicht vom Kommunionempfang bestimmt, sondern tragen durchweg eine ernste Färbung an sich, einige können sogar als ausgesprochene Bußgebete bezeichnet werden. Dieses Ergebnis der Inhaltsanalyse wird durch eine weitere Beobachtung ergänzt: 4 Formeln kehren wieder unter den 36 *orationes pro peccatis* desselben Buches. Damit ist, wie J. glaubt, die Gleichung *Or. sup. pop. = Or. pro peccatis* für die röm. Liturgie des 8. Jh. so gut wie sichergestellt. Nun finden sich aber die meisten dieser *Or. s. p.* mit derselben Überschrift und demselben Wortlaut auch schon im Gregorianum von Padua (um 630). Was für das 8. Jh. behauptet werden konnte, gilt daher auch schon für das anfangende 7. Jh. Ja noch mehr: eine Reihe der *S. p.*-Gebete beider Gregorianumrezensionen stehen schon im Leonianum (5.—6. Jh.) und zwar als 2. der nach dem *Vere dignum* folgenden überschriftslosen Formeln. Es müssen also auch diese Schlußgebete des Leon., die über das ganze Kirchenjahr verteilt sind, *S. p.*-Formeln und damit *Orationes pro peccatis* sein. Die in den Gregoriana wiederkehrenden 7 bzw. 8 Formeln des Leon. hat J. S. 19 als eine „wohl abgegrenzte, dem Verdacht willkürlicher Auswahl entzogene Gruppe ältester Formeln der Büssersegnung“ abgedruckt. — Was mich hindert, mich zu der von J. vorgetragenen These zu bekennen, ist folgendes. 1. Weder im Greg., noch, was ungleich schwerer wiegt, im Leon. findet sich irgendeine *S. p.*-Formel, in der als Subjekt, für das gebetet wird, deutlich ein von der Gemeinde abgegrenzter *Ordo poenitentium* erscheint; statt dessen begegnet man den Ausdrücken *populus tuus, famuli tui, plebs tua, nos* usw. wie in jeder anderen Oration. 2. Im Leon. finden sich unter den von J. als *S. p.*-Gebete angesehenen Formeln am Schluß der Meßtexte zwar manche, die vom Bußgedanken bestimmt sind; aber daneben steht eine viel größere Anzahl von Formeln, bei denen nichts davon zu spüren ist. J. begegnet diesen beiden Einwänden mit dem Hinweis auf die bekannte Tatsache, daß sich schon in den Tagen Leos d. Gr. eine Schwenkung in der röm. Bußpraxis bemerkbar macht; die Aufforderung zur Buße ergeht nicht mehr bloß an die Katechumenen und Büsser, sondern an die Gläubigen insgesamt. Es müsse also, folgert J., schon damals die Weiterbildung der Fastenzeit zu einer Zeit der Buße für alle und die Umbildung der *Or. s. p.* begonnen haben. Ich glaube aber kaum, daß die *Or. sup. poenitentes*, wenn sie jemals mit der Schlußoration identisch war, schon in Leos Tagen oder kurz nachher zu einem über das gesamte Volk gesprochenen Gebete umgeformt sein konnte, weil mindestens noch unter Felix III. Ende des 5. Jh. der *Ordo poenitentium* als geschlossene Gruppe bestanden hat. Aber nehmen wir einmal die Richtigkeit der Folgerung J.s an. Wie will man erklären, daß im Leon. nicht bloß die Schlußorationen der Fastenzeit, sondern auch diejenigen außerhalb derselben oft weder Bußcharakter noch eine deutliche Beschränkung auf den Kreis der Büsser verraten? Müßten nicht gerade unter diesen letzteren Formeln die ausgesprochenen Büssersegnungsgebete der alten Zeit zu finden sein, weil sie doch nach der Konzentration der Buße auf die Fastenzeit niemand mehr interessierten, daher auch nicht Gegenstand von Korrekturen sein konnten? So wird man m. E. vorläufig die These J.s, so verlockend sie ist, mit einem Non liquet zu den Akten nehmen müssen. Vielleicht haben doch Thalhofer-Eisenhofer, Batiffol u. a. recht, wenn sie in der *O. s. p.* eine Formel für den Segen über die Gesamtgemeinde sehen und auf die sehr auffälligen Parallelen in griech. Liturgien verweisen. — Nach den einleitenden Darlegungen über die Identität von Büssersegnung und *O. s. p.* kommt J. auf den Ritus der Segnung, den er unter reichlicher Anwendung von Analogieschlüssen für das 5. Jh. folgendermaßen rekonstruiert: Durch ein *Orate poenitentes* fordert der Bischof bzw. durch ein *Flectite genua poenitentes* der Diakon zum stillen Gebet auf den Knien auf. Die Büsser, die ihren Platz wohl in der Nähe der Türe hatten, treten vor und knien nieder. Der Bischof hält eine kurze Bußrede, dann kniet auch er mit den Gläubigen nieder, und alle verharren eine Weile in stillem Herzensgebet. Nun schreitet der Bischof an den Reihen der Büsser entlang

und legt einem jeden einzeln die Hände auf. Der Diakon ruft *Leuate* und gleich hinterher *Humiliate capita uestra Deo*, und nun stehen die Büsser verneigten Hauptes, während der Bischof die Hände über sie ausstreckt und die *Or. s. p.* spricht. Diese Rekonstruktion dürfte im großen und ganzen der Wirklichkeit entsprechen. — Eine Anweisung für den rituellen Vollzug der ersten Phase des Bußverfahrens, der Bußeröffnung, findet sich zuerst in den gelasian. Sakramentaren. Danach wird der Akt am Aschermittwoch in Verbindung mit der Meßfeier vorgenommen. Über den Büsser sind 4 oder 5 Orationen zu beten, außerdem muß er mit dem Zilizium bekleidet und „eingeschlossen“ werden. Einen noch etwas älteren röm. Ritus glaubt J. im *Ordo Romanus Antiquus* gefunden zu haben. Hier werden für die Bußerteilung vorgesehen die Bestreuung des Pönitenten mit Asche, die Bekleidung mit dem Zilizium, ein Segensgebet und die Ausweisung des Büssers aus der Ekklesia. J. glaubt diesen Ordo (abgesehen von der Austreibungszeremonie, die vielleicht gallische Zutat ist) in die Zeit „bald nach Gregor“ (S. 48) oder „um die Zeit Gregors“ (S. 51) datieren zu dürfen. Damit komme für die Eröffnung der Buße nicht mehr der Aschermittwoch, sondern das alte *Initium Quadragesimae*, oder, da der Sonntag keinen Büsseritus vertrug, der Montag der ersten Fastenwoche in Betracht, als Stationskirche daher S. Petrus ad vincula und ein Meßformular, das von Gerichtsgedanken beherrscht ist (so schon H. Grisar). Das sind erwägenswerte Hypothesen, die man wird im Auge behalten müssen. Nicht folgen kann ich J., wenn er hier und anderswo von der Voraussetzung ausgeht, daß der Aschermittwoch als Anfangstermin der Fastenzeit erst für das 8. Jh. gesichert sei. Dieser Tag muß schon vor 630 *Initium Quadragesimae* geworden sein. — Für die weitere Entwicklung ist der gelasian. Ordo bestimmend gewesen, nur daß der Ritus stets mit der im *Ordo Rom. Ant.* bezeugten förmlichen Ausweisung aus der Ekklesia schließt. J. schält aus drei verschiedenen Fassungen des Bußritus die für das hohe MA charakteristischen Züge heraus. Es sind die folgenden: 1. Einleitung der Feier durch Psalmen (7 Bußpsalmen oder 5 [gallikan.] Beichtpsalmen), sowie durch Gebete (im Kerne stets die gelasian.); bei den Gebeten vermutlich eine generelle Handauflegung. 2. Individuelle Handauflegung. 3. Bestreuung mit Asche. 4. Besprengung mit Weihwasser. 5. Bekleidung mit dem Zilizium. 6. Ausweisung aus der Kirche und (meist wohl symbolische) Einschließung. Die Reihenfolge dieser Elemente wechselt. Die Handauflegung ist wohl schon früh im Aschenritus aufgegangen. Die Austreibung aus der Kirche wurde seit rund 1000 wörtlich genommen: die Büsser durften von Aschermittwoch bis Gründonnerstag das Gotteshaus nicht mehr betreten und mußten vor dem Kircheneingang (Adamspforte, Gnadenpforte) sich aufhalten. In der Wurzel geht diese Verschärfung, wie J. annimmt, auf die im 9. Jh. erfolgte Herübernahme oriental. Bußkanones zurück. — Von alledem ist heute nichts mehr übrig geblieben als die Weihe und Auflegung der Asche, die schon seit dem 11. Jh. außer an den Büssern auch an den Gläubigen insgesamt vorgenommen wurde. Doch gibt es, wie J. sehr einleuchtend feststellt, noch ein Überbleibsel des alten Bußgebetes vom Aschermittwoch in der Generalabsolution der Ordensgenossenschaften. — Die dritte Phase des Bußverfahrens, die Rekonziliation am Gründonnerstag, ist schon im 5. Jh. *Romanae ecclesiae consuetudo*. In den gelasian. Büchern erscheint sie eingebaut unmittelbar vor dem Offertorium der ersten Gründonnerstagsmesse. J. hat die ursprüngliche Struktur des gelasian. Ordo wie folgt wiederhergestellt: 1. Die Büsser treten vor und werfen sich *ante apsidem* nieder; 2. der Diakon bezeugt in längerer Rede ihren Bußeifer und bittet um ihre Wiederaufnahme, 3. der Bischof hält eine Mahnrede und spricht 4. drei Formeln (die auf fränk. Boden bald auf 7 anwachsen); es folgen 5. Opferung und Kommunion, an der auch die Büsser teilnehmen; 6. Schlußgebet über die Pönitenten. Eine etwas weniger wortkarge Darstellung des röm. Gründonnerstagsritus scheint sich im Pontifikale v. Poitiers (Jb. 4 S. 64 f.) erhalten zu haben. Hier ist die Ansprache des Bischofs (3) im Wortlaut mitgeteilt. Sehr ausführlich ist Teil 4 des eben angegebenen Schemas: a) Der Diakon

fordert zum Gebet auf; es folgt b) die Litanei und ein Gebet des Bischofs; c) der Bischof besteigt den Ambo, vor dem sich die Büsser niederwerfen; d) der Bischof spricht 7 Rekonziliationsgebete, während die Priester an Stelle des Bischofs die Pönitenten berühren (individuelle und generelle Handauflegung sind also verknüpft); e) der Diakon fordert die Büsser auf, sich zu erheben. J. glaubt, daß wir im Pontif. v. Poitiers den stadtröm. Rekonziliationsordo des 9. Jh. vor uns haben. — Das gelasian. Grundschemata wurde nach und nach erheblich umgebildet. Schon im *Ordo Rom. Ant.* (um 950) ist der Ritus der Messe vorausgeschickt. Die individuelle Handauflegung wird einerseits zu einer umständlichen, von der Antiphon *Uenite* begleiteten Einführungszeremonie, anderseits zu einem am Schluß der Feier vorgenommenen, mit Weihwasserspaltung und Beräucherung verbundenen Aufrichtungsritus fortgebildet. Gleichzeitig verschiebt sich das Schwergewicht von den mit Handauflegung verbundenen Rekonziliationsgebeten zu den eben erwähnten Zeremonien. Das Büssergebet wird zu einem Gebet für das ganze Volk, oder es wird eine zweite Gebetsgruppe für die Gesamtgemeinde angehängt. Dieser auf die Gläubigen ausgedehnte Gebetsakt hat sich auch nach dem Untergang der Exkommunikationsbuße als Generalabsolution an diesem Tage mancherorts erhalten. Als Ganzes lebt der Ritus der Rekonziliation noch heute im Ritus der Lösung vom Kirchenbann weiter. — Anschließend behandelt J. die Krankenbuße, die schon im 4. Jh. die am häufigsten geübte Form der Kirchenbuße gewesen ist. Die im gelasian. Sakramentar im Rahmen der Gründonnerstagsliturgie erhaltene *reconciliatio poenitentis ad mortem* mit einem anscheinend sehr alten Kern von Gebeten kann nur das Schlußstück des für die Krankenbuße angewandten Rituals sein; es muß ein Ritus *ad dandam poenitentiam* vorausgegangen sein. Vielleicht hat man dafür das bei der gewöhnlichen Bußerteilung benutzte Formular verwendet. Doch ist wenigstens im 8. Jh. eine eigene kurze Formel verwendet worden, da sich eine solche im Anschluß an Texte für Krankentaufe und Krankenbesuch im hadrian. Gregorianum erhalten hat (S. 126 n. 209 Lietzmann). Bußerteilung und Rekonzilierung des Kranken wurden nach Möglichkeit auch zeitlich auseinandergehalten. Die sachliche Scheidung wurde mancherorts dadurch unterstrichen, daß zwischen beide Riten die Krankenölung eingeschaltet wurde. Darin sah man indessen bald einen Mißbrauch, weil der Büsser die Ölung erst nach der Aussöhnung und Kommunion empfangen dürfe. Das mag mit dazu geführt haben, daß der Bußerteilungsritus mit einer eigenen Lossprechung versehen wurde. Schon im 10. Jh. scheint eine solche Verdoppelung der Rekonziliation nicht selten gewesen zu sein. Zur Rekonziliation werden in derselben Zeit gerne weitere Priester zugezogen, die Bußerteilungsgebete werden um die 7 Bußpsalmen und um eine Litanei erweitert, und schon in den Tagen Hinkmars trifft man die Bestimmung, daß alle Riten oder doch ein Teil derselben 7 Tage lang wiederholt werden sollen. — Das 2. Kap. (127—168) widmet J. der Buße im Bereich der gallischen Liturgien. Da für die kelt. und mailänd. Kirche die Quellen mangeln, muß die Untersuchung auf die span. und gallikan. Liturgie beschränkt bleiben. In Spanien scheint die Büssersegnung hauptsächlich an den Sonntagen vorgenommen worden sein, u. zw. wahrscheinlich vor dem Paternoster der Messe. Eigenartig ist, daß den Büssern statt der Kommunion eine Art Eulogienbrot gespendet wurde. — Der Bußerteilungsritus ist nur im Rahmen der Krankenbuße erhalten, aber wohl aus der normalen Praxis übernommen. Danach wurde der Büsser geschoren, mit dem Zilizium bekleidet und mit Asche bekreuzt. Es folgen ein Responsorium, eine Oration, die Hälfte von Ps. 50, eine oder mehrere Orationen mit dem Paternoster (wohl ursprünglich mit dem der Messe identisch) und schließlich eine dreigliedrige Benediktion von der bekannten gallischen Art. Ein fester Termin für die Vornahme dieses Ritus wird nirgends genannt. — Der feierliche Rekonziliationsritus, der am Karfreitag stattfand, ist weitergebildet in mehreren Zeugen erhalten. Er hat nach J. etwa folgenden Verlauf gehabt: 1. Der Büsser wirft sich beim Ruf *Orate poenitentes*

zu Boden. 2. Der Bischof gibt das Gebetsthema an, worauf die Büsser *Indulgentiam* rufen; es folgt 3. das Miserere. 4. Auf den Ruf *Erigite uos* spricht der Bischof die von der generellen Handauflegung begleitete Rekonziliationsoration, an die sich das Paternoster (der Messe) anschließt. J. glaubt, mit dieser Gestalt des Ritus den Zustand vor dem 7. Jh. gewonnen zu haben. — Einen gallikanischen Bußritus schält J. aus 2 kurz nach 800 entstandenen Bußbüchern (Haltgar und Vallicell. I) heraus. 1. Bußerteilung: Vorbereitungsgebete, Niederwerfen des Pönitenten, Litanei, die 1. Hälfte der Pss. 37, 50, 102, auf die jeweils eine Oration folgt, eine Schlußoration. 2. Für die Bußzeit: eine besondere Büssermesse. 3. Für die Rekonziliation: Ein Vorspruch, die zweite Hälfte der erwähnten Psalmen, Kyrie, Paternoster, drei Orationen, eine Salbung (in der J. wohl mit Recht die alte Handauflegung weiterleben sieht), ein Schlußsegen. Aus Kirchenrechtsquellen und Bußbüchern läßt sich das Bild noch etwas vervollständigen, wobei natürlich zu beachten ist, daß die gallikan. Liturgie starke lokale Verschiedenheiten aufzuweisen hatte: die Büsser werden bei der Bußerteilung nach ihrem Glauben befragt, mit einem Zilizium bekleidet, förmlich aus der Kirche ausgestoßen (dürfen aber an einem besonderen Platz dem Gottesdienste folgen) und erhalten in regelmäßiger Wiederholung, vermutlich vor dem Offertorium, die mit Handauflegung verbundene Büssersegnung, die auch an Sonntagen erteilt wurde. Der feierliche Rekonziliationsritus wird vielleicht erst kurz vor der Kommunion vorgenommen. — In Kap. 3 (169—237) behandelt J. neue Formen seit der Karolingerzeit. Einleitend wird daran erinnert, daß die karoling. Ära eine Rückkehr zu größerer Strenge im Sinne der alten Kirchenbuße, andererseits eine Weiterbildung von bodenständigen sowie von früher aus Rom übernommenen Formen mit sich bringt. Die Weiterbildung bewegt sich in zwei Richtungen: einerseits wird die Beichte, die in Rom in ritueller Form ursprünglich gar nicht in die Erscheinung trat, nun zum Kerne des ganzen Bußritus, der Bußordo damit zum Beichtordo; andererseits wird das Supplikationsgebet zum Wunsch und schließlich zum Urteil, also zur Absolution. Die Ordines des 9. und 10. Jh. rechnen mit einer alljährlichen Beichte aller Gläubigen. Sie verlangen, daß der Sünder sitzend über den Glauben befragt werde, dann kniend seine Sünden bekenne. Darauf hat der Priester die Bußpsalmen (statt dessen oft auch noch die gallischen Beichtpsalmen) und eine Reihe von Orationen zu beten, unter denen die gelasian. Orationen den festen Kern bilden. Die Beichte wurde bis zur Jahrtausendwende im allgemeinen wohl in der Wohnung des Priesters abgelegt, der anschließende Gebetsteil mag schon im 9. Jh. gerne in die Kirche verlegt worden sein. Für das 11. Jh. scheint charakteristisch zu sein, daß die Vorbereitung vor der Beicht immer stärker mit Gebeten ausgestattet wird, während der Gebetsteil nach dem Bekenntnis zusammenschrumpft. In diesem letzteren Teil, d. h. also ursprünglich im Rekonziliationsritual, sind schon seit dem 8. Jh. gewisse Formeln gebräuchlich, mit denen der Priester dem Pönitenten nach dessen Bekenntnis die Sündenvergebung durch Gott anwünscht, also optative Formeln von der Art des *Misereatur*; J. bezeichnet sie als „Beichtannahmesprüche“. In der zweiten Hälfte des 9. Jh. scheint die andere Art von optativen Formeln ausgebildet worden zu sein, die eine Berufung auf die Binde- und Lösegewalt enthalten. Noch im 10. Jh. bildet sich schließlich auch die indikative Absolutionsformel heraus, die von vorneherein an eine optative Formel angelehnt erscheint. Formeln dieser Art sind vor allem im 10. und 11. Jh. geprägt worden. Im 13. Jh. beginnen diese „Absolutionen“ auch die letzten Supplikationsgebete aus dem Rekonziliationsteil zu verdrängen. Gleichzeitig verfestigt sich eine Gruppe von Absolutionsformeln zu festen Formularen. Eine erste Schicht bildet die Gruppe *Misereatur-Indulgentiam*. Eine zweite Schicht wird gebildet durch die indikative Formel *Ego auctoritate te absoluo*, der die Wunschformel *Dominus Iesus Christus te absoluat* vorausgeschickt und ein kanonistisches Element (*a uinculo excommunicationis et interdicti*) eingefügt wird. Diese zweite Schicht ist etwa um 1400 fertig. Seit etwa dem 16. Jh. begegnet eine dritte

Schicht, bestehend in einer indikativen Formel, die die Lossprechung noch einmal in aller Form ausspricht (*te absoluo a peccatis*). Der die heutige Beichte einleitende Segensspruch *Dominus sit in corde tuo* begegnet seit dem Ende des 16. Jh., das Gebet *Passio domini* wird seit etwa 1500 an der heutigen Stelle des Beichtrituals verrichtet. — In Kap. 4 (238—316) sucht J. die dogmengeschichtl. Frage nach dem Verhältnis von Bußsakrament und Bußritus von der rituellen Seite her zu beantworten. Auf die Wiedergabe der Gedankengänge kann hier verzichtet werden. Vgl. dazu die Besprechung von Poschmann, Theol. Rev. 32 (1933) 270 f. — J. schließt seine grundlegende Arbeit mit einem Anhang, der den liturgiegeschichtl. Hintergrund kurz und treffend zeichnet. Wenn hier allerdings zum Sac. Gregorianum gesagt wird, daß ein vollständiger Text dieses Buches erst für das ausgehende 8. Jh. gesichert sei, so entspricht das doch wohl nicht ganz den Tatsachen. Wir sind heute m. E. durchaus imstande, aus dem Pad. D 47 annähernd lückenlos das Gregorianum von 630 herauszuschälen. Bedauern möchte ich, daß J. seinem Buche nicht einen zweiten Anhang mitgegeben hat, der auch die Grundzüge der Bußgeschichte zusammenfassend darstellt. Lebhaft zu begrüßen ist, daß außer einem Namen- und Sachverzeichnis ein ausgiebiges Register der liturg. Quellen und der behandelten Formeln die Auswertung des ungemein reichen Materials ermöglichen, das J. in seinem Buche verarbeitet hat. [396]

A. Dold OSB, *Eine alte Bußliturgie aus Cod. Vat. lat. 1339* (Jb. f. Lit.-wiss. 11 [1931] 94—130). Aus einer Hs., die unmittelbar oder mittelbar auf den Bezirk von Narni oder noch wahrscheinlicher auf den von Benevent zurückweist, jedenfalls aber von einer süddeutschen Hand um 1000 — ich urteile auf Grund persönlicher Einsichtnahme — geschrieben worden ist, teilt D. einen Text mit, der einen Beichtordo, eine Messe für den Pönitenten und einen Rekonziliationsordo umfaßt. Der Beichtordo beginnt mit stillem Gebet des Priesters und der *credulitas* des Pönitenten. Es folgen der Vers *Suscepimus*, eine nicht angeführte Litanei, ein ebenfalls im Wortlaut nicht wiedergegebenes Kapitel und 2 bzw. 3 Gebete, sodann 7 Psalmen (37, 50, 56, 66, 69, 102, 129), denen sich jeweils 2 Orationen anschließen. Nach 2 weiteren Orationen folgt die Befragung des Pönitenten über die Glaubensartikel. Den Schluß bilden die Beichte und die *consilia* des Priesters über die Bußwerke. Diesem Ritus wird innerhalb der neuesten von Jungmann (s. Nr. 396) in den groben Umrissen gezeichneten Entwicklung noch der genaue Platz anzuweisen sein; doch ist schon jetzt wohl klar, daß seine Entstehung nicht sehr lange vor der Entstehungszeit der Hs. liegen kann. Zu Formel 19 wäre nachzutragen, daß sie in einem Sakramentar von Saint-Denis und einem Missale von Troyes bezeugt ist (Jungmann 166, 195). — Die Messe enthält das ganze Formular, also auch Lesungen und Gesangstexte. In den *Capitularia evangeliorum* aus der Zeit vor 1000 ist mir eine Perikope für eine Büssermesse nirgendwo begegnet. Hier ist Luc. 15, 1—10 vorgesehen. — Der Rekonziliationsritus besteht aus Ps. 50 (2. Hälfte), 8 Supplikationsgebeten bzw. optativen Absolutionsformeln und zwei vielgliedrigen Segensformeln. Auch dieser Teil scheint mir kaum vor Ende des 10. Jh. möglich zu sein. Bemerkenswert ist, daß sämtliche Texte aller drei Teile auf eine Einzelperson berechnet sind. — D. scheint entgangen zu sein, daß der Cod. einen Eigentumsvermerk (wohl des 14. Jh.) trägt: *iste liber est fratrum praedicatorum de . . .* Leider vermag ich einstweilen den folgenden Ortsnamen noch nicht zu entziffern; er wird vermutlich die Frage, ob die Hs. unmittelbar aus Italien stammt oder nicht, klären. Nicht befreunden vermag ich mich mit der Methode D.s, Texte, die noch nicht endgültig eingeordnet sind, auf Grund irgendeines Paralleltextes bereits zu emendieren. Auch hätte der Variantenapparat getrost auf ein Minimum reduziert werden können. Die wertvolle Edition hätte dadurch an Übersichtlichkeit gewonnen. [Vgl. auch oben Nr. 106.] [397]

B.

Liturgie und kirchliches Leben im Mittelalter.

Von Anton L. Mayer.

I. Liturgie und Kulturgeschichte.

E. Reisner, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte* (München u. Berlin 1929). Bei dieser Anzeige, die leider nur verspätet erscheinen kann, müssen wir uns auf diejenigen Teile beschränken, die sich mit einem für die Entwicklung und Formung der Liturgie bedeutsamen Zeitalter beschäftigen. Wenn uns so ein näheres Eingehen auf das mit einer furchtbaren subjektiven Wahrhaftigkeit geschriebene Buch versagt bleibt, so soll doch nicht verschwiegen werden, daß jedem, der sich — es muß freilich gesagt sein: mit großer Mühe! — in diese nach außen so pessimistische, im tiefsten Sinn aber doch eschatologisch-freudige Metaphysik der Geschichte einliest, nicht bloß innerlichst lebendige Gefühlserlebnisse, sondern auch zahlreiche geschichts-philosophische Erkenntnisse beschieden sind, selbst wenn er von einem diametral entgegengesetzten Standpunkt her an das Ganze und an die einzelnen Fragen herankommt. Derartige fruchtbare innere Auseinandersetzungen ergeben sich — rein geschichtlich gesehen — schon aus einem Satz wie S. 83: „Die Antike ist die erste große Aufklärungszeit der Geschichte“ und aus den Gedanken, die hierauf über die antike Kunst, die klassische Statue (= „der im menschenähnlichen Standbild verkörperte Gott“) als eine Art Epiphanie („das wahrhaft göttliche Symbol hingegen muß sich dem Naturalismus widersetzen“ S. 85), über das „Schöne“ (im Gegensatz zum „Heiligen“ als „Wortkategorie der Du-Sphäre“) usw., folgen. Noch engere Gedankenverbindungen entstehen aber bei den Urteilen R.s über das MA. So S. 102: „In dieser (d. h. die ganze Menschheit umschließenden) Gemeinschaft ist der Einzelne natürlich ein vollkommenes Nichts, das heißt er ist ebenso wie der gekreuzigte Leib des Erlösers im Hinblick auf Gott geopfert. Er hat demnach gar keine eigentliche Realität und kann als Einzelner auch nicht handeln bzw. sein Handeln hat mit seinem Gottverhältnis nicht das mindeste zu schaffen. Sofern er aber dessen ungeachtet ein einzelnes menschliches Wesen bleibt, gehört er nicht der Kirche an; denn er lebt ja in einer Zeit, da das körperlich Individuelle durch Jesus Christus bereits geopfert und aufgehoben erscheint. Dieser Widerspruch, dieser innere dialektische Gegensatz zwischen Individuum-Sein und als Individuum Vernichtet-Sein macht den großen seelischen Konflikt des MA aus. Sofern der Mensch noch als leibliches Einzelwesen existiert, ist er ein Nicht-Geopfter, einer, der das Opfer Christi nicht mitgemacht, der die sich ihm bietende Gelegenheit versäumt hat und also ein tiefer Abgefallener.“ Der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum wird S. 104 als „Kampf zwischen der Gemeinschaft in Christo und der Gemeinschaft von dieser Welt“ angesehen. „Die tatsächlichen Gegner in diesem Streit sind ja nicht die empirischen, historisch feststellbaren Machtgruppen, sondern die abstrakte religiöse Forderung auf der einen und der ebenso abstrakte individualistische menschliche Anspruch auf der anderen Seite.“ Wir sehen: so richtig vielleicht in diesen Gedankengängen die geistesgeschichtliche Entwicklung an sich mitspricht, den Kern der ma. Frömmigkeit haben sie nicht mit in Rechnung gezogen; dieser aber liegt im Fortwirken der Heilstat Christi — nur nicht mehr des historischen Jesus —, im Mysterium, durch das auch dem Individuum sein Recht wird, wenn es sich nicht häretisch emanzipiert. Von solcher Basis aus gesehen, können wir einen Satz wie S. 104: „... daß das MA seine Stellung zum Christentum insofern fortschreitend verändert, als es sich nicht auf den auferstandenen, sondern auf den in das diesseitige

Leben eingegangenen Christus bezieht“, auch historisch nicht billigen, ebensowenig die Fortsetzung: „Es verliert diesen, den zeitlichen und geschichtlichen, allmählich aus den Augen und wird immer unfähiger, in seiner eigenen abgefallenen historischen Wirklichkeit einen möglichen Anknüpfungspunkt an das Reich der Auferstehung zu finden.“ Wir denken z. T. gerade das Umgekehrte! — Für uns wichtige Ausführungen stehen dann auch noch in dem Kapitel *Die Dialektik der Vergangenheit* (S. 228 ff.). Wir heben auch hier die das MA betreffenden Gedanken heraus. S. 265 heißt es vom got. Dom: „Der Gläubige braucht nur einzutreten und befindet sich auch schon, ohne daß er ein nennenswertes Opfer zu bringen hätte, mitten drin im Reich der göttlichen Gegenwart, der Ewigkeit. Der romanische Bau ist auch in dieser Beziehung zurückhaltender. Sein relativ gehemmter Aufstieg verspricht weniger, und dem Eintretenden wird überdies durch die Krypta unmißverständlich bedeutet, daß der Weg zur Auferweckung durch die finstere Pforte des Todes führt.“ Beruht diese Deduktion nicht auf einer falschen Voraussetzung vom Sinn und Charakter der romanischen Krypta? R. fährt fort: „Der frühmittelalterliche Mensch erträgt diesen Hinweis, weil für ihn Tod und Leben verhältnismäßig nahe beisammen liegen und das Endliche noch von der Ewigkeit trächtig ist (weshalb z. B. auch Christus vor allem als der Auferstandene und nicht als der Gekreuzigte dargestellt wird), so daß der Übergang dorthin mehr als Verwandlung denn als Untergang erscheint.“ Das sind, vom Standpunkt der Liturgiegeschichte gesehen, durchaus annehmerswerte Beobachtungen, erscheinen jedoch sofort in anderem Licht beim folgenden Satz: „Der Gotiker will vom Sterben nichts mehr wissen (?), sondern gleich so wie er ist in den Himmel einziehen. Die Erinnerung an das Grab ist ihm peinlich (?). Er fühlt sich nur dort daheim, wo an seine Opferbereitschaft keine allzu großen Anforderungen gestellt werden.“ Wir glauben, daß sich diese Sätze nicht aufrecht erhalten lassen, selbst wenn man den Begriffen Tod — Grab — Sterben — Opfer eine vom Gewöhnlichen abweichende Deutung geben wollte. Auf solchen u. E. irrigen Voraussetzungen fußen dann auch die weiteren Schlüsse auf S. 266, wonach z. B. „das Grab unter dem Chor zu einem weit radikaleren Opfer auffordert“. „Hier kennt man noch den eigentlichen Sinn des Christentums, hier weiß der Mensch noch um die Vorbedingungen der Erlösung und Auferstehung und erkühlt sich noch nicht, die irdische Gemeinschaft der sichtbaren Kirche der Gemeinschaft der Heiligen gleichzusetzen.“ Der aus der Liturgie und dem Kultmysterium erwachsende Gemeinschaftscharakter bleibt hier ganz unberücksichtigt. Daher darf man die Behauptung, die Reformation habe „den Standpunkt der Romanik wieder mehr zu Ehren gebracht und die gotische Hybris abgelehnt“ — auch wieder nur unter reformatorischem Blickwinkel als gerechtfertigt ansehen, nicht unter dem liturgischen. — Das Buch enthielte auch in anderen Teilen, wie wir schon andeuteten, wertvolle Anregungen und oft überwältigende Formulierungen; wir können nicht auf alles eingehen. Ich verweise z. B. auf die Charakterisierung des Hexenglaubens „als eine Art Rückerinnerung an die chthonische Gebundenheit des Weibes“ (S. 269), bei der tatsächlich der Begriff der religiösen Unterströmungen in der Gotik, die wir selbst annehmen, zu seinem Rechte kommt, — oder (S. 267): „Barock ist der polare Gegensatz von ‘archaisch’ und bedeutet immer die Störung des klassischen Gleichgewichtes durch ein zeitlich-dynamisches und durch ein subjektives Moment.“ [398]

H. Günter, Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung (Leipzig 1932). Diese ungeheuer konzentrierende und doch mit reichstem Wissensmaterial arbeitende Darstellung des Entwicklungsganges der deutschen Kultur ist etwas vom Größten, sachlich Allgemeinsten und formell Eigenwilligsten, was die Geschichtsliteratur der letzten Jahre hervorgebracht hat. Die staunenswerte Quellen- und Tatsachenkenntnis, die oft die kleinsten Züge erfaßt und auszuwerten versteht, verbindet sich mit einem scharfen Blick für das wahrhaft Wesentliche und Wirkliche, für die eigentlichen großen Linien der kulturellen Erscheinungen und mit einem lebendigen Vortrag,

dessen innerste Anteilnahme an der Sache sich gelegentlich sogar in fast aphoristischer Kürze entläßt, ohne freilich der Sache zu schaden. Wir können im Rahmen unseres Literaturberichts dem ganzen Inhalt, der sich über die deutsche Kultur von ihren geschichtl. Anfängen bis in die neueste Zeit erstreckt, natürlich nicht gerecht werden, so verlockend es auch wäre, das G.sche Werk mit anderen Kulturgeschichten, z. B. Steinhausen, Henne am Rhyn, Grupp usw. zu vergleichen und den äußeren und inneren Fortschritt, den G. repräsentiert, zu erweisen. Wir müssen uns beschränken. Zunächst aber suchen wir doch das wichtigste Problem des deutschen MA, das Kaiserproblem, die Reichsidee, in der G.schen Darstellung zu erkennen und zu verstehen (G. hat es auch in seiner Münchner Universitätsrede vom 18. I. 1933 erörtert), weil auf dieser rein historisch und so — wie wir gleich zugestehen — tragbaren Basis sich der sakrale Gedanke des ma. Reichs, der ja mit der liturg. Gedankenwelt in enger Verbindung steht, in völliger Klarheit und Echtheit aufbaut. Wo sind also nun die realen Wurzeln dieses ma. Kaisertums? „Man denke sich“, heißt es S. 94, „einmal die für das Frühmittelalter gegebene Tatsachenreihe Gottmensch, Welterlösung, römisches Reich als Welt, und die antik und christlich gleichmäßig verheißene Roma aeterna, das römische Reich als letztes der Weltgeschichte, die christliche Geschichte also nach Raum und Zeit römisch, — man überdenke die Tragweite, die unabweisliche Konsequenz des Glaubens an die Erlösung der Menschheit durch den menschengewordenen Gottessohn, — und das kaiserliche Mittelalter ist grundgelegt. Im 'Reiche' ist die Menschheit inbegriffen . . .“ So gibt sich von Anfang an Karls d. Gr. Kaisertum als christl. Weltpatronat, sich auswirkend in vielfältigem Schutz und weitgehender Sorge für die Kirche. Karl ist vollkommen auf die christl. Idee eingestellt; das antike Imperium ist ihm geistig fern und uneingängig, eine wichtige Feststellung, die sich aus den *Libri Carolini* machen läßt. Auf dieser Linie entwickelten sich bereits die Vorstufen des Kaisertums: als das byzant. Kaisertum unfähig und, weil häretisch (infolge des Bilderstreites), vor allem auch unwürdig für den Schutz Roms und der röm. Kirche geworden war, ließen Senat und Volk von Rom — die Quelle des Imperiums! — durch den Papst als ihren Wortführer Karl Martell das Angebot machen, sie wollten den Kaiser von Byzanz verlassen und ihm ihren Schutz anvertrauen: „Diese Vorgänge von 739 sind der Schlüssel zum deutschen Mittelalter.“ Das fränk. „Patriziat“ von 754 und 774 macht das Angebot zur Wirklichkeit. So wird die bisherige Schutzpflicht des byzant. Kaisers durch die Franken abgelöst und übernommen. Das Patriziat verleiht Karl schon vor seiner Krönung zum Kaiser die rechtliche Zuständigkeit zum Eingreifen in die inneren Wirren Roms, und es sichert ihm andererseits den Vorrang vor allen anderen Fürsten, bes. dem byzant. Kaiser. Es schloß materiell im Wesentlichen schon dieselben Funktionen in sich wie das Kaisertum. Der „Schutz des hl. Petrus“ im Patriziat ist zwar noch nicht die Reichsidee, noch nicht die „Translatio“, aber diese beiden liegen in jenem schon als logische Folge und Notwendigkeit beschlossen: die Kaiserkrönung von Weihnachten 800, bei der auf röm. Seite wiederum Senat und Volk der Stadt und nicht der Papst als entscheidender Faktor auftritt, war somit seit langem vorbereitet, war (trotz Einhards Darstellung) keine Übertreibung des ahnungslosen und widerstrebenden Kaisers! Das Kaisertum ist also schon für Karl d. Gr. und dann in engem Anschluß an ihn für seine Nachfolger von Otto d. Gr. an eine gewissenbindende Idee, eine christl. Pflicht: ein Weltpatronat gegen Häresie, Heidentum und Unrecht aller Art, und für Aufbau und Erhaltung der christl. Gesellschaft. Es ist nicht eine machtpolitisch unterbaute „Weltherrschaft“ (die nie angestrebt worden ist; bis auf die unterital. Politik der späteren Staufer hat das Kaisertum keine Eroberungs- und Angriffskriege geführt!), und es ist auch nicht eine halb verstandene Reminiszenz des antiken Cäsarentums (erst bei Barbarossa kommt dieses mit zur Geltung). So ist der Kaiser *filius* und *rector ecclesiae*. In dieser Doppelstellung ist die konkrete Weiterentwicklung beschlossen. Er hat die

Rechtgläubigkeit und die sittliche Reinheit der Kirche zu hüten — auch gegen den Papst! Und das Papsttum hat in seiner geschichtl. Ausgestaltung dazu oft Anlaß geboten, angefangen von den schweren Anklagen, die die Römer zur Zeit Karls d. Gr. gegen Leo III. erhoben, hinweg über die moralische Versunkenheit der römischen Kirche im „dunklen“ 10. Jh., da sie zum Spielball der Adelsparteien geworden war, über die simonistisch unwürdigen Päpste der 1. Hälfte des 11. Jh., über das im großen abendländ. Schisma sich selbst verzehrende Papsttum des 14. und beginnenden 15. Jh. bis hin zum „Sacco di Roma“ von 1527: das ist die eine Entwicklungsreihe, die zu den Zusammenstößen zwischen Kaiser- und Papsttum führte. Die andere ist noch ernster: der prinzipielle Dualismus, die Aufteilung ein und derselben Weltregierung unter zwei Häupter, wie sie schon in der Zeit, als das byzant. Kaisertum noch führte, durch Gelasius I. u. a. theoretisch festgelegt worden war, — ein Dualismus, der notwendig zur Konkurrenz und Rivalität zwischen beiden Häuptern führen mußte. „Denn die Einheitlichkeit der Weltanschauung war nicht auch schon Harmonie zwischen ihren Trägern.“ Dabei hat das Sacerdotium durch die schrittweise Verschärfung der „Gehorsamspflicht“ langsam das Imperium überholt. Die spätm. kuriale Auffassung von der Lehensabhängigkeit des Kaisers vom Papste mußte vom deutschen König zurückgewiesen werden, denn hier ging es auf Leben und Tod! Und ebenso mußten die Kaiser pflichtgemäß ihre historisch gewordenen Rechte gegen das Papsttum verteidigen, als dieses den Begriff der „Simonie“ auf die kaiserliche Investitur der Bischöfe ausdehnte und somit an die Lebensgrundlagen der kaiserlichen Herrschaft griff. So ist die konkrete Geschichte des Kaisertums nur „Begleiterscheinung, nicht das Wesen dessen geworden, was es sein wollte“. Dies gilt ganz besonders auch vom Verhältnis zu Italien: „Der Gedanke (des Kaisertums) war nicht die Beherrschung Italiens. Er ergab sich erst aus den Widerständen gegen die Idee... Italien, ein Nebenakt, hat das Kaisertum erschöpft und so den Eindruck verschuldet, als ob hier das Ziel gelegen hätte“ (S. 98 f.). Auch die deutschen Fürsten haben bekanntlich dem Kaisertum Schwierigkeiten bereitet, aber es sind nur Widerstände aus konkreten Verhältnissen und augenblicklichen Sonderinteressen heraus. Nirgends wird ein Protest des Deutschtums gegen eine ihm aufgedrungene, wesensfremde Sache sichtbar. Im Gegenteil, mit Zähigkeit und Begeisterung halten Fürsten und Volk ein halbes Jahrht. lang trotz aller Hemmungen und Enttäuschungen an der Idee fest. Auch die zahlreichen deutschen Publizisten des 13. und 14. Jh. stehen noch durchaus auf dem Boden des Kaisertums. Erst mit der vollen „Erkenntnis der Selbsttäuschung über die römische Zulänglichkeit und Zuständigkeit, mit dem (vollendeten) Bruch im kaiserlich-päpstlichen Dualismus, den Nationalstaaten, dem erweiterten Weltbild und dem Gegengewicht anderer Kulturen und eines anderen Denkens geht das Kaisertum und das MA zu Ende“ (S. 96), also geraume Zeit vor und unabhängig von der Reformation! So stellt sich das deutsche Kaisertum historisch dar. Die Idee ist dem deutschen Volke von außen her, aus dem christl.-röm. Kreise zugetragen worden. Aber das Deutschtum hat darin selbständig und bewußt gelebt. Die Ideen der Weltmission, der Weltkultur, der Weltbefriedung entsprechen dem innersten deutschen Wesen. Und über die Vergänglichkeit der zeitlich-räumlich gebundenen ma. Formung dieser Idee hinweg bleibt sie selbst allezeit lebendig und richtungweisend. — Diese Auffassung vom Charakter und von der Idee des ma. Reichs ist ohne Zweifel von grundlegender Bedeutung; denn nur wenn man wie G. abseits von einem rationalistisch-liberalen Pragmatismus an die Frage herangeht — und das tut G. —, wird man das Wesen und die Idee des Reichs, vor allem von seiner religiösen Seite her, erkennen und in ihrer eigentlichen sakralen Wirksamkeit begreifen können. Wir verweisen auch auf unsere Bespr. von Car-tellieri (Nr. 401) und von Fritzemeyer (Nr. 402), sowie auf den Aufsatz: *Die Wende von Canossa* (Hochland 30, 2 [1933] 385 ff.). — Wir heben nun aus dem

an Gedanken und Stoff so ungemein reichen Buch einiges heraus, das speziell zur Liturgie und ihrer Geschichte Beziehungen hat. Daß auch hierbei vor allem, ja ausschließlich das MA mitzureden hat, liegt auf der Hand. So steht z. B. S. 45 der wichtige Satz: „Die Form gehört zum Leben. Das Religiöse hat in der Liturgie und der Norm des gemeinsamen Kultes seinen Halt. Die Form versinnbildet, ist im öffentlichen Leben die Möglichkeit des gemeinsamen Ideenausdrucks. Das Volk hat Anteil am öffentlichen Leben, vor allem an dem in feste Formen gebundenen religiösen und profanen Ausnahmetag, dem Feste.“ S. 64 wird über den östlichen Einfluß im Frankenreich gesprochen; für die Liturgiegeschichte ist diese Tatsache bedeutsam. „Wer Gregor von Tours kennt, weiß, wie Syrer in Franken zum Alltagsbild gehörten. Die monumentale Kunst des germanischen Westens, die Kölner christliche Glasindustrie, Miniaturen und Kirchengeräte, Wandmalerei und Ornamentik zeigen byzant. und oriental. Einfluß. Der alltägliche Begriff 'Kirche' ist griechisch und stammt unmittelbar aus dem Osten... In alamannischen Reihengräbern aus dem 4./5. Jh. sind Löffel mit dem Monogramm Christi gefunden worden, wie sie im Osten bei der Spendung der Eucharistie benutzt wurden, in der römischen Kirche aber verboten waren.“ Von weithintragender prinzipieller Bedeutung aber ist das Bekenntnis (S. 67), daß das Christentum in der Form, wie es die Germanen überkamen, „keineswegs als unnatürlich und artwidrig empfunden wurde“. Wenn gesagt wird, „die kosmopolitische Kirche habe den germanischen Individualismus gebrochen, mit ihrem Universalismus das Stammes- und Volksbewußtsein, das heldische Lebensideal und den Freiheitsdrang unterdrückt“, „die Goten habe der göttliche Held, den Arius zum Mittelpunkt seiner Lehre machte, mehr angesprochen als das blasse Gnadenwerkzeug der athanasianischen Kirche“ (Schaafhausen) — so meint G. mit vollem Recht (S. 68): „Mit Gefühlen kommen wir nicht weiter.“ In der Tat ist mit solchen Expektationen die objektive Geschichte den Gefühlen preisgegeben, eine Gefahr, die im Interesse von Wahrheit und Wissenschaft nicht dringend genug angesehen werden kann. — S. 70 f.: Der römische Charakter der Kirche im Merovingerreich. „Römisch ist die Form des Kirchentums selbst“ — auch wenn die Kirche auf den Staat ohne Einfluß war. Um 705 schreibt Papst Johannes VII. die Meßfeier „nach römischem Brauche“ vor. — Für uns von Belang ist auch der Abschnitt: Spannungen (S. 77 f.). Die Spannung Fleisch — Geist, Christentum — *humanitas* hat es jederzeit gegeben. „Nicht streiten kann man darüber, daß das MA in seiner Naivität und Naturwüchsigkeit zuzeiten die Lösung zu einfach machte, den Ernst in Banalitäten untergehen ließ. Fasten und Fastnacht, Mysterien und Parodien, Sauf- und Spielmessen, Profanierungen des 'Vater unser', Possen und Tänze in Kirchen, Zölibat als Ehelosigkeit, aber nicht als Enthaltsamkeit beweisen dies. Es hieße indes diese unbedachte Menschheit verkennen, wollte man dahinter Frivolität oder Unglauben suchen. Das Heilige war allzu vertraut, allzu menschlich geworden.“ Unter den Begriff der „karolingischen Renaissance“ (S. 80 ff.) faßt G. auch die Reform des Kirchengesangs und die sonstigen kirchlichen Reformen Karls d. Gr., so vor allem auch (S. 82) die Forderung nach dem Verständnis der Gemeinschaftsgebete der Meßliturgie. — Auch die interessanten Ausführungen S. 92 f. über das Fortleben des german. Heidentums müssen wir hier bes. erwähnen, weil sich aus diesen oft so mächtigen Unterströmungen manches erklären läßt, was die Geschichte der Liturgie an Kämpfen und Gegensätzen aufweist. Vor allem liegt hier der Grund des Hexenglaubens. — Auf die Liturgie werden wir ferner hingewiesen durch einige Punkte in dem Abschnitt über Recht und Rechtsquellen, so bei den Ordalien (vgl. u. Nr. 455) oder (S. 111) beim Hinweis auf den Hymnus an Christus im jüngeren Prolog zur *Lex Salica* (vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 177) oder (S. 113 ff.) bei der german. Rechtssymbolik in Trau- und Firmungsritus, wie überhaupt der Symbolismus im allgemeinen stark hervorgehoben wird, wenn z. B. berichtet wird, daß Rudolph von Habsburg noch jemand dazu verurteilte, täglich an einem Rade festgebunden

die Rechte zu erheben *in signum perfidie* (nach Matthias von Neuenburg). — S. 123 über *Mariendichtung*. („Selten ist soviel Phantastisches in die Welt gesetzt worden wie über den Marienkult.“) — Ziemlich schroff wendet sich G. S. 124 f. gegen den Spiritualismus, namentlich in der These von Dvořák; so gut eine mehr realistische Einstellung gegenüber den dilettantischen und phantastischen Versuchen neuerer Zeit ist, so verdient der Spiritualismus doch nicht eine unbedingte Ablehnung, zumal wenn wir nicht an die Deutungsversuche des Hoch- und Spätma. denken. Der wirkliche, ideenschöpferische Spiritualismus des MA ist nicht ein „Imaginäres“, das „gegen den Tatbestand“ läuft, und ist kein Kind einer Romantik. Gewiß „reflektiert kein ma. Liturgiker und kein Symboliker je über Schemawandel und Wandlungsideen“, aber der Spiritualismus ist damit nicht aus der Debatte geschafft; denn es handelt sich doch um sein reales Sein, nicht um sein Geäußertwerden in der Theorie. — Dieser antispiritualistische Zug tritt bei G. dann öfter zutage und gibt zu anregenden Problemen Anlaß, so wenn er S. 130 schreibt: „Das Hoch- und Spätma. hat den Zug ins Weite. Der Stein, die Liturgie, die wirtschaftliche Entwicklung, das Wachsen der Städte und die geistige Gehobenheit und gesellschaftliche Geborgenheit bringen es mit sich. Imperium und Weltmission darin zu symbolisieren, lag den Bauherren fern.“ Es ist aber für uns z. B. fraglich, ob die Wandlungen in der Kunst, wie es S. 132 heißt, nur „dem praktischen Bedürfnis entsprungen“ sind, der Liturgie, den Konventen usw. Es müßte doch hier auch in Betracht gezogen werden, woher denn der Wandel z. B. in der Liturgie kommt, der eine Wandlung des Stils bedingt! Kurz zuvor spricht G. selbst von der „betonteren Individualität des Herren- und Bürgertums“ — S. 138: „Dem MA wird die Musik zum alles erklärenden Höhepunkt... Die Musik des MA ist 'Musik' und Weltanschauung. Beide bedingen sich von Anfang an.“ Daß in diesem Komplex die Liturgie eine beträchtliche Rolle spielt (z. B. S. 141 die Sequenz!), ist selbstverständlich. Wir müssen allerdings G. zustimmen, wenn er S. 143 schreibt: „Wer da mitsprechen will, muß... Musikkfachmann sein“ und das Urteil über die hier gebotenen Einzelheiten einem Musikhistoriker überlassen. An sich aber bedeutet es entschieden einen Fortschritt in der Kulturgeschichtschreibung, daß die Musik hier so enge mit der Gesamtkultur verwoben erscheint. — S. 144 ein Abschnitt: *Liturgisches Spiel*. — Das 2. Kapitel (*Vom Mittelalter zur Neuzeit* S. 145 ff.) ist in den (nebenbei gesagt ungemein reichen!) Anm. mit den Worten eingeleitet: „Das ausgehende MA ist voll sprudelnden Lebens und Vorwärtsdrängens, nichts weniger als Niedergang. Überall sind Umbildungskräfte am Werk.“ Diese Vielheit und Buntheit ist tatsächlich ein unwiderlegbares Charakteristikum, hängt aber, wie wir früher dargelegt zu haben glauben, unbedingt mit jenem Individualismus zusammen, den G. schon vorher erwähnt und der von ihm bes. S. 146 mit Wucht und Recht betont wird: „Das corpus Christi mysticum wird in seine Individuen aufgelöst. Der Schwerpunkt liegt im Menschen (Anthropozentrismus). Nicht die Kirche vermittelt das Heil: das Individuum schafft es sich selbst.“ Die Mystik ist in dieser Hinsicht ein wichtiger Faktor der „deutschen Krise“ (S. 147), ob aber als Reaktion gegen die Scholastik? Rückhaltlos zustimmen wollen wir aber dem Satz (S. 152): „In den Geißlern ist die Mystik zur laikalen Selbstrechtfertigung geworden.“ — Auch S. 151 wird es wieder mit Recht gesagt: „Die Individualität wird zum Volksstolz“; in engem Zusammenhang damit steht eine gewisse Emanzipation des Laientums, die sich sogar zu Behauptungen versteigt: *dar ein pur leige mochte also wol consecriren als ein pfaffe*. Die Überspitzung des Individualismus zum Egoismus, der dann ein Merkmal des Renaissancepersönlichkeitskults ist, wird von G. in überzeugender Darstellung und Eindringlichkeit gekennzeichnet. Uns scheinen gerade diese Seiten zu den allerwichtigsten und -schönsten seines inhaltsreichen und temperamentvollen Buches zu gehören. M. S. und A. M. [399

Abt I. **Herwegen** OSB, *Antike, Christentum und Germanentum. Drei Vorlesungen* (Bücherei der Salzbg. Hochschulwochen Bd. 1 [Salzburg 1932]). Die in diesen Vorträgen niedergelegten Gedanken sind von grundsätzlicher Wichtigkeit, auch für die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Liturgie und Kulturgeschichte im Abendland. Denn gerade die Stellung der beiden polaren Elemente, des altchristl.-antiken und des ma.-german., zur Liturgie als der objektiven Form der Frömmigkeitshaltung ist der klarste und sprechendste Maßstab für die Stellung zum Christentum überhaupt. — In großen Zügen werden zunächst (S. 10 ff.) „die psychologischen Grundlagen“ angedeutet, „die den antiken Geist von der germanischen Volksseele unterscheiden“, wobei (S. 11) „der Römer der Spätantike mit dem, was er sich aus dem Griechentum angeeignet hat“, hier als 'der antike Mensch' auftritt und „das synthetische Denken“ im allgemeinen, das „für den nordischen Menschen wegweisend und geradezu rettend geworden ist“ (S. 12), bei aller sonstigen geistigen Differenziertheit als gemeinsame Grundeinstellung der Antike dem Geistigen gegenüber angenommen wird. Symmetrie, Klarheit, Größe und Drang zum Typischen sind nach H. Wölfflin die Kennzeichen der antiken Kunst; sie „tragen (S. 17) das Menschengebilde schon im Diesseits ins Ewige hinein und erreichen damit das Endziel der Antike: Vollendung im Ewigen, Friede, Ausruhen im Schoße des Unendlichen“. „Es ist kein Akt, sondern ein Sein.“ Gegen den „antiken Rhythmus“ (S. 18) steht die „germanische Dynamik“, „mit dämonischer Urkraft ringend“ (S. 19). „Dem Unendlichen gegenüber schafft der germanische Geist aus seinem Individualismus und Subjektivismus jene ungewöhnliche Ichbetonung, der alles deutsche Wesen untersteht.“ „Im nordischen Menschen ist alles Unruhe, Auflösung, Bewegung. Statt des Logos, der von Griechenland her den klassischen Menschen formt, herrscht im germanischen Menschen das Pathos, das Ethos.“ „Hat der antike Mensch den Sinn des Lebens in der Vollendung des Seins erkannt, so der germanische Mensch in der Unrast des Werdens“ (S. 20). „Während der antike Mensch in der Schau des objektiven Urbildes ruht, ringt der germanische Mensch darum, sich dem Unendlichen durch subjektives Erfahren des Konkreten anzunähern“ (S. 21). Dieser Subjektivismus, dieses dynamische Moment bewirkte (S. 23) „die Loslösung des Nordens von der Autorität göttlicher Stellvertretung“, dann „gab es für die subjektive und individualistische Ichbetonung keine Grenzen mehr“. Nach solchen psychologischen Voraussetzungen kann die Linie gezeichnet werden, auf der sich „die antike Geisteswelt im Lichte der christlichen Offenbarung bewegte“, kann dann auch die entgegengesetzte Richtung gekennzeichnet werden, in der die germanische Seele sich der Erlösung zu bemächtigen strebte“ (S. 24). „Für den antiken Menschen ist die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit. Für den germanischen Menschen ist die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste“ (S. 26). Das prägt sich besonders in der Stellung der beiden Typen „zu Christus in Kirche und Sakrament“ (S. 31) aus. Repräsentant des antiken Menschen ist der hl. Augustinus, Höchste und absolute Wirklichkeit ist das rein Geistige. Ihm zunächst kommt das mit geistiger Wirklichkeit gefüllte sakramentale Symbol, das schon in die Sichtbarkeit eintritt. Unbedeutendste und schwächste Wirklichkeit besitzt das greifbar Stoffliche, das sein Sein nur vom Geiste hat“. Dagegen ist für den germanischen Menschen (S. 32) „die erste Wirklichkeit das Konkrete, Singuläre, das in der unmittelbaren Erfahrung ergriffen werden kann“. An der Geschichte des abendländischen Denkens wird dies von H. einleuchtend nachgewiesen. Auch hier bestätigt es sich (S. 40): „Der antike Mensch ruht im objektiven, universalen und doch mit stärkstem Leben erfüllten Sein, während der germanische Mensch unausgesetzt in der subjektiven, individuellen Bewegung des Werdens begriffen ist.“ Diesem Gegensatz entspricht auch jener, der sich in der verschiedenen Betrachtung der Kirche offenbart: beim antiken Menschen „eine ontische Betrachtung in ihrem Wesenscharakter“ (S. 41), in der germanischen Anschauung „die empirische

Kirche mit ihren Mängeln und Fehlern“. Die „ontische Heiligkeit der Kirche“ (S. 45) trat aber immer mehr in den Hintergrund, „die Kirche als ewige Idee, als pneumatischer Äon Christi, sinkt langsam in Vergessenheit“, ein Prozeß, der „schon beim Eintritt der Germanen in die Christenheit“ beginnt. „Das innere Verhältnis des germanischen Menschen zu Christus wird eben sichtlich durch subjektive Gemütsmomente sehr stark bestimmt“ (S. 46). Nun „lösen sich auch die Sakramente aus dem organischen Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche heraus, und damit verliert die Kirche ihre objektive, zeugende Kraft“ (S. 48). „Es zeigt sich deutlich, daß die unmetaphysische, auf das Konkrete, Greifbare, das 'Historische' im weitesten Sinn eingestellte Denkweise dem Germanen das Durchdringen zum geistigen Kerne des Mysteriums äußerst erschwert“ (S. 51 f.). Die Bedeutung des Schauens wird in diesem Zusammenhang (S. 52 ff.) ausführlich gewürdigt, die Kontroverse Amalar-Florus geistesgeschichtlich erläutert und die Fortsetzung der ersten Richtung im Abendland aufgezeigt. Ein Blick auf den christlichen Orient dagegen lehrt, daß „im byzantinischen Osten die Meßerklärung durchaus im Rahmen der Liturgie“ bleibt (S. 58). (Sehr lehrreich, wenn auch nicht ganz zwingend, ist hier auch der Vergleich, den K. Pflieger, *Christus in west- und ostchristlicher Beleuchtung* [Hochland 30, 2 S. 458 ff.] zwischen den Christusbüchern von K. Adami und D. Mereschowskij anstellt.) Der germanische Mensch will „seine Erkenntnis aus der persönlichen, individuellen Erfahrung gewinnen“ (S. 59). „In einem impulsiven, individuellen mystischen Erlebnis will er Gott ergreifen, sich Gottes bemächtigen.“ In allen Äußerungen der ma. Frömmigkeit „begegnet uns ein früher unbekanntes Vorherrschen von Gefühlsmäßigkeit und Empfindsamkeit“. So entsteht der große Gegensatz zwischen a-hr. und ma. Mystik, der auch im verschiedenen Begriff der Abgeschiedenheit“ (S. 62 ff.) zutage tritt. „Am Ende auch dieses Weges . . . steht die Vermenschlichung des Göttlichen“ (S. 66). Mit Recht wird S. 67 gewarnt vor einer einseitigen Betonung der 'Romanitas'. „Im Christentum handelt es sich nicht um Rassen und Völker, sondern um den Menschen schlechthin.“ „Beide Anlagen, die der Antike, bei der der Akzent auf dem Absoluten und Objektiven liegt, und die der Germanen, in der das Subjektiv-Erlebnismäßige und der Sinn für das Dynamische und Konkrete überwiegt, ergänzen sich gegenseitig“ (S. 68 f.). „Der germanische Mensch aber muß seine individuelle, jeder Bindung abholde Lebendigkeit vor dem AbschwEIFen ins Grenzenlose bewahren und sie den ewigen Normen des Absoluten unterordnen. Es ist nun einmal im Christentum so, daß das Seiende (Logos) den Vorrang hat vor dem Werden (Ethos)“ (S. 69 f.). Und von tiefstem Gegenwartswert sind die Schlußgedanken: „Das Chaos der Gegenwart wird nicht durch die Wirtschaft, durch die Politik, durch das Blut, durch keine partielle Eigengesetzlichkeit zum Kosmos gestaltet.“ „Nur vom Ewigen her . . . kann die neue Ordnung erwartet werden“ (S. 71). Es wird (S. 73) gefordert eine „entschlossene Hingabe an das Zentrale und Wesentliche, in dem alle menschliche Ordnung in die göttliche aufgenommen erscheint, an das corpus Christi mysticum“. In der Tat wird nur dieses Bewußtsein und dieses Aufgehen die Welt und ein Volk davor bewahren, aus seinem Wesen und seinen Wünschen heraus einen Gott zu konstruieren und diesem dann den Namen Christus zu verleihen. — Wir verweisen hier auch auf den Aufsatz von E. Michel, *Die christl. Missionierung der Germanen. Eine Berichtigung der Schulbuch-Legende* (Rhein-Main. Volksztg. R.-A. 63 [1933] Nr. 82/3), wo nach dem Werk des protest. Kirchenhistorikers H. Boehmer, *Germanisches Christentum* (1913) die Irrtümer der gewöhnlichen (Grimmschen) Auffassung widerlegt werden und insbesondere die „Germanisierung des Christentums“ (also nicht Christianisierung des heidnischen Volkstums) stark hervorgehoben wird. [400]

A. Cartellieri, *Die Weltstellung des Deutschen Reiches 911—1047* (München-Berlin 1932). Nachdem C. vor mehreren Jahren in einem stattlichen Band die

Völkerwanderungszeit und das karoling. Reich behandelt hat (*Weltgeschichte als Machtgeschichte*, 382—911 *Die Zeit der Reichsgründungen* [1927]), bietet er jetzt die Geschichte der Jahre 911—1047 in einer gedrängten Übersicht dar; der Titel sagt, unter welchem Gesichtswinkel er die polit. Geschichte jener Zeit sieht; es ist im wesentlichen der Gesichtspunkt der Machtpolitik. Auch dieser 2. Teil seines großen und äußerst dankenswerten geschichtlichen Durchblicks geht darauf aus, die Geschichte als eine Frage der Machtfähigkeit und des Machtwillens einzelner Menschen und Gruppen darzulegen. Es ist hier nicht der Platz, über die Richtigkeit, Möglichkeit und die Grenzen einer solchen Auffassung zu diskutieren; daß uns C. auf diesem Wege eine z. T. ausgezeichnete Tatsachengeschichte des ma. Europa gibt, ist das Wichtigste, wenn auch der Stoff manchmal nur zu stark aneinandergereiht erscheint. Beim Charakter des ma. Kaisertums, das im Mittelpunkt dieser Geschichte steht, ist es nicht anders möglich — und auch bei C. kommen diese Fälle zur Geltung —, als daß das sakrale Moment eine bedeutsame Rolle spielt. Daß freilich dieses Sakrale eng mit der Liturgie und ihrer Geltung im MA zusammenhängt, kommt in dieser Darstellung naturgemäß wenig zum Vorschein, wie überhaupt das Irrationale in den Hintergrund tritt. Wenn es z. B. S. 43 heißt: „Italien, das Land der warmen Sonne und des gleißenden Goldes...“, Rom, die Stadt der Imperatoren und der Apostelfürsten, bedeutete das höchste Ziel und das höchste Glück machtesättigter Männer“, und wenn hier an die Absicht Gustav Adolfs, über die Alpen zu ziehen, erinnert wird, so ist damit jenes Element ausgeschildert, das jenseits von Macht- und Eroberungsgier die Verbindung zwischen *regnum* und *sacerdotium* erstreben mußte! Deutlicher tritt es wieder S. 56 f. zutage, wo von der Bedeutung der Weihe beim französ. Königtum die Rede ist und auch vom Glauben an das Wesen des Königs als eines Vollstreckers höchster Weisungen gesprochen wird; ein solcher Glaube kann aber nur durch die sakrale Weihe entstehen, die im MA beim König sogar *consecratio* genannt wird. Nur so läßt sich verstehen, daß ein Papst Stephan VIII. (S. 63) das Volk bannen kann, wenn dem König nicht Gehorsam geleistet würde, und so den Bürgerkrieg in Frankreich hintanhält (S. 64), wie auch (S. 173) mit diesem Mittel aus dem gleichen Grunde die Bischöfe für Otto II. vor Regensburg eintreten. Nur so hat die Stütze des Thrones durch den Altar (S. 77) einen realen Sinn! Seinen höchsten Ausdruck findet dieser durch die religiöse Weihe geschaffene und sanktionierte Dualismus im Kaisertum (S. 113); „der Kaiser stand an der Spitze der abendländischen Christenheit“ (S. 120), aber nicht bloß der Macht nach (das wäre selbst bei einem Konrad II. [354] zu berücksichtigen!), sondern auf Grund einer objektiven Berufung durch die Heiligung, die *consecratio*, die eigentlich sogar als *sacramentum*, als *mysterium* bezeichnet wird (vgl. Hochland 30, 2 [1933] S. 385 ff.). So erklärt sich die Tatsache, daß Papst und Kaiser gemeinsam der Lateransynode von 1027 vorsitzen (S. 352); so erklären sich auch in erster Linie Äußerungen wie die S. 160 (von Otto I. 972) angeführte: „Das Amt unserer Hoheit fordert es, mit sorgfältigster Überlegung für die Sicherheit der Reiche und die verfassungsmäßige (?) Ordnung der Völker zu sorgen, besonders aber mit wahrer Aufmerksamkeit und eindringendem Scharfsinn zur Verbreitung des christlichen Gottesdienstes über den Erdkreis die kirchlichen Bauten fromm und heilsam zu bedenken.“ Freilich wurde (962) „eine reinliche Scheidung dessen, was des Kaisers und dessen, was des Papstes sein sollte“, nicht erzielt (S. 169), doch lag eine solche im Grunde reformatorische Handlung nie in der Absicht eines abendländ. Kaisers; sie hätte den Begriff des *imperium* = *ecclesia* = *regnum* + *sacerdotium* von vorneherein negiert; das zeigt z. B. ein Ausdruck Ottos II. (*M. G. h. DD* 2, 1 Nr. 232; *Cart.* S. 186): er betonte es als seine Pflicht, die Kirchen Gottes, denen er auf Geheiß der göttlichen Vorsehung vorstehe, zu unterstützen. Aus dem Gedanken an die Sakralität des Königtums ergeben sich dann vielleicht auch andere Erscheinungen, die zur Erklärung mancher

Vorkommnisse etwas beitragen können. Wenn z. B. S. 203 das Festhalten der deutschen Fürsten an der Regentschaft der Theophanō (trotz der sonstigen Unbeliebtheit des byzant. Elements) auf die große politische Klugheit dieser Frau zurückgeführt wird, so mag ihr Erfolg — auch die S. 211 hervorgehobene Ruhe in Oberitalien — sicher auch z. T. auf dem Glauben an die Kraft der Weihe des jungen Königs beruhen; diese Kraft war noch durch keinen kirchl. Konflikt erschüttert. Er war wohl auch noch lebendig in dem heftigen Verfechter des einen Reichs und der einen Kirche, den die Franzosen (vielleicht deswegen) als Verräter brandmarkten, in Adalbero von Reims (S. 208 f.) und in dem reformeifrigen Mönch Abbo von Fleuri, von dem S. 223 ein bezeichnendes Wort zitiert wird. Nicht minder prägt sich dieser traditionelle Glaube aus in dem Gedicht Leos von Vercelli an P. Gregor V. (S. 246): „Ihre beiden Lichter erhellten die Kirche weit über die Erde hin...“, und es war wirklich nicht eine reine Willkür, wenn Otto III. (S. 247) die (äußere) Regierung der allgemeinen Kirche in Anspruch nahm und somit sein Amt dem Papst annäherte (S. 255). Mit Recht wird hierbei gesagt: „Der Gedanke an einen grundsätzlichen, wesenhaften Gegensatz der beiden um die höchste Macht ringenden Gewalten der Christenheit lag ihm (d. h. Otto III., in Wirklichkeit aber nicht nur ihm! vgl. S. 470) fern.“ Die „tiefste religiöse Überzeugung“ von der „überstaatlichen Ordnung, die ihm vorschwebte“ (S. 262), war auch auf objektive Tatsachen gegründet, daher konnte sie — und gerade auf Grund ihres objektiven Ursprungs — „die sachlichen Gegensätze der hohen Ämter verhüllen“, wie es C. S. 277 formuliert. Von dieser Basis aus gesehen, muß folgender Satz (S. 323) als unklar erscheinen: „Wieder einmal (d. h. bei Heinrich II.) regierte ein Kaiser die Kirche. Kann man dem Papst zutrauen, daß er sich das gefallen ließ, weil er des festen Glaubens war, die Abstellung der Mißbräuche würde später einmal auf irgendeine Weise der Freiheit der Kirche zugute kommen?“ Unsere Auffassung, glauben wir, erübrigt eine solche Fragestellung überhaupt. Wenn ein Gedicht der *Carm. Cantabr.* (Nr. 9; ed. K. Strecker S. 27) auf den Tod Heinrichs II. (S. 327) von diesem rühmt:

*Gentes suo plurimas
sepius imperio
subdit barbaricas,*

so entspricht das nur dem großen Missionsgedanken des christl. Kaisertums, der sich auch in der Liturgie verkündet; am Karfreitag wurde für den Kaiser gebetet, *ut D. et D. n. subditas illi faciat omnes barbaras nationes* (vgl. Hirsch Jb. 11 Nr. 285). Unter diesem Aspekt erscheinen denn auch Gedanken wie der des Abtes Sigfrid von Gorze (S. 430), daß die königliche Majestät über alle Menschen erhöht sei, weder als Hyperbel noch als Byzantinismus: er ist nichts als ein Bekenntnis zum sakralen Gottesgnadentum, wie es im MA angesehen wurde und wie es sich deutlich vom vergottenden des Orients und vom dynastisch-absolutistischen der späteren Zeit abhob. Selbst ein so kirchlich gesinnter und die Reform aktiv fördernder Herrscher wie Heinrich III. hat diese grundsätzlichen Ansprüche nicht aufgegeben (vgl. S. 474) und sie den Argumenten eines Wazo von Lüttich gegenüber auf Grund traditionellen Rechtes verteidigt. Im Gegenteil: „Ihm bedeutet die Erhöhung der Kirche gleichzeitig die Erhöhung des Reiches“ (und umgekehrt!); er glaubt an die „ideelle Einheit der weltlichen und geistlichen Gewalt“ (S. 478; vgl. auch S. 160), die unmittelbar nach ihm die furchtbarsten Stöße erleiden sollte. Doch gehört der Investiturstreit nicht mehr zur Aufgabe des Buches. Wir haben aber gesehen, welche reichen und inhaltsvollen Anregungen sein Material auch für uns enthält; eine gediegene reale Grundlage, wie sie C. hier bietet, ist unerläßlich und unerschöpflich für die Geistesgeschichte und die Auswertung des Stoffes. [401]

W. Fritzemeyer, *Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz* (Beiheft 23 d. Hist. Zschr. [München-Berlin 1931]). Von dieser gründlichen und die Dinge vielfach an den Wurzeln der

Probleme anfassenden Arbeit kommt (oder käme) für unseren Bericht vor allem die Einleitung *Das Mittelalter* in Betracht, da hier die Idee der Christenheit am meisten theologisch fundiert und liturgisch ausgedrückt war. Leider läßt sich aber nicht feststellen, daß Vf. von diesen theologisch-liturg. Fundamenten her die Idee des ma. Reichs begreift, so interessant und lehrreich seine Ausführungen auch im einzelnen sind. Denn wenn er z. B. S. 2 sehr richtig hervorhebt, daß das MA daran gearbeitet habe, „das Verhältnis der aufeinander bezogenen Gewalten auf eine einheitliche Formel zu bringen“, so ließ sich diese Formel sicher mit einiger Klarheit nur aus dem Weihegedanken ableiten. „Die Kirche mußte Ursprung und Fundament des Kaisertums bleiben“ (S. 3) — aber doch nur insofern, als das *imperium* die notwendige politische Form der *ecclesia* wurde und war, nicht durch irgendeine Position! Daß „die Entwicklung von dem päpstlich-kaiserlichen Dualismus zur päpstlich-monistischen Ordnung zwangsläufig“ war, läßt sich nicht ohne weiteres annehmen, wenn jener Dualismus seine richtige Interpretation erfährt, wenn die Ansicht fällt, daß das Kaisertum „mit dem Jenseits nicht verbunden“ war (S. 3). Die Stellung des Kaisertums in der Liturgie klärt hier manches auf. (Vgl. Jb. 11 Nr. 285.) Es seien nur ein paar Hinweise gestattet: Der Kaiserkrönungs-Ordo in einem Pontif. eccl. Bamb. Ed. III, 3 s. X hat das Gebet: *Domine Deus . . . te deposcimus, ut . . . huic famulo tuo . . . in tua dispositione constituto ad regendam aecclesiam tuam sanctam nihil ei praesentia officiant*. Und eine Urkunde bei Stumpf, Reichskanzler Nr. 2912: *Quanto maiores, potentiores et ditiores inter ceteros mortales Deus noster [nos] voluit et fecit ac ordinavit, tanto humilius, studiosius et largius debemus domum eius, in qua per gratiam ipsius sanctificamur, diligere*. Diese *sanctificatio* war im Glauben des MA eine Realität und nicht eine bloße Ideologie des betr. Diktators, den Schmeidler (*Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit* S. 217) als einen „Monarchisten zwei Jahrhunderte vor Dante“ bezeichnet. Es war also doch eine Jenseitsbindung, u. zw. die sakramentale, vorhanden; nur so konnte auch der von F. S. 4 erwähnte Glaube an die „Heilsnotwendigkeit des Kaisertums“ (Belege?) begründet werden. Allerdings hebt F. mit Recht hervor, daß „der Investiturstreit das zentrale Problem“ aufwirft; aber worin dieses zentrale Problem theologisch bestand, wie die von Gregor VII. entschiedene „große Wende“ (F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im MA* S. 113) im Grunde überpolitisch zu beurteilen ist, kommt weniger zur Sprache. (Vgl. jetzt: *Die Wende von Canossa* in: Hochland 30, 2 [1933] S. 385 ff.). Dagegen charakterisiert F. ganz ausgezeichnet die folgende Entwicklung, z. B. den „Universal-episkopat“ bei Innozenz III. (S. 5): „Der Papst ist Kaiser . . .“ wenn er fortfährt: „die Kirche das Imperium Romanum“, so ist dies wieder schief; denn die Gleichsetzung von *ecclesia* und *imperium* war schon eine Idee des dualistischen Zeitalters! Völlige Zustimmung verdient die Charakterisierung „des staufischen Unternehmens“ (S. 5), „dem Imperium unter Rezeption römisch-rechtlicher Kaiser Vorstellungen ein außerkirchliches und durchaus eigenes Prinzip zu geben“; diese „Außerkirchlichkeit“ (vgl. *Wende von Canossa* S. 403) ist eine Folge der Entsakralisierung des Kaisertums durch Gregor VII. Ebenso einleuchtend ist S. 8 die Auffassung des Kaisertums durch Dante behandelt. Es hätte aber wohl gesagt werden müssen, daß wir bei ihm eine Wiederaufnahme vorgotegorianischer Gedanken haben. Dantes 'Monarchie' ist weniger ein „Epilog“ (S. 9), als vielmehr eine Renaissance-Idee zum ma., früheren Kaisertum. „Sein Amt macht den Monarchen Gott ähnlich“: das ist ein Gedanke, der vor dem Investiturstreit und während desselben immer wieder laut geworden war, und der noch in der Praefatio zu Ottos v. Freising Chronik nachklingt, wenn er die *reges* nennt: *utpote constituti supra leges, divino examini reservati*. Es müßte freilich noch näher untersucht werden, ob sich Dantes Auffassung mehr auf die karolingisch-sakramentale oder auf die staufisch-rechtliche Basis gründet. — Das sakramentale Element lebt — Fr. S. 14 — übrigens

auch bei Nikolaus von Cues: „Die ma.-kirchliche Einheitsvorstellung ist, nur in korporativem Sinne . . ., völlig erhalten: in der Übereinstimmung aller Glieder des mystischen Leibes Christi wird sie gefunden. Mit diesem korporativen verbindet Nikolaus das hierarchische Element, die sakramentale Heilskirche ist nicht aufgegeben: jede Partikularkirche ist 'der mystische Körper ihres priesterlichen Leiters', jeder Bischof repräsentiert seine Gläubigen.“ — Die weiteren, oft sehr instruktiven Ausführungen des Vf. — von Enea Silvio bis herauf zu Leibniz, bei dem sie zu einer besonderen Höhe der Darstellung und Inhaltsreife anwachsen — können wir hier nicht mehr berücksichtigen; das liturgisch-sakrale Element tritt ja immer mehr zurück. [402

K. Wührer, *Romantik im Mittelalter* (Veröff. d. Sem. f. Wirtschafts- u. Kulturgesch. a. d. Univ. Wien 6 [Baden-Wien-Leipzig-Brünn 1930]). Das Ziel der Arbeit ist, die romantischen Züge im Naturgefühl des MA festzustellen; dabei ist die Methode angewandt, daß aus einzelnen Werken der späteren Romantik (Novalis, Eichendorff, Tieck u. a.) die speziell romantischen Züge (Sehnsucht zur Natur, Wandertrieb, Hang zur Einsamkeit, Liebe zur Nacht u. a.) herausgeschält und dann im MA — es sind fast ausschließlich lat. Quellen des frühen MA herangezogen — wieder aufgesucht werden. Dadurch wird die Abhandlung eine interessante Ergänzung zu den Ausführungen von Stockmayer und Ganzenmüller. Freilich ist bei der Unsicherheit der Terminologie vorauszusehen, daß Vf. manchmal gewisse literarische Äußerungen zu sehr ins Romantische hineinpreßt. Wenn es z. B. von den Jahrbüchern von Quedlinburg (S. 63) heißt, daß Otto III. *noctem resurrectionis debita venerationis obsequiis festive peregit*, so ist doch hier keine Spur von einer romantischen „Liebe zur Nacht“ das treibende Motiv, sondern einzig und allein die liturg. Osterfeier! Und der Ruf der Irene im 'Dulcitius' der Hrotsvit (die Schreibung Hrosvita ist nicht nachzuahmen!) läßt sich doch nie und nimmer mit dem „Himmel der Nacht und seinem Licht, der Geliebtesten“ des Novalis vergleichen! Das Wort: *intrabo aethereum aeterni regis thalamum* ist ebenfalls liturgisch. S. 70 (Wolfhers Biographie des Godehard von Hildesheim) durfte die Taubeneinfalt und Schlangenkugheit nicht als romantisches Naturgefühl gedeutet, sondern mußte auf die Bibel (Matth. 10, 16) bezogen werden, ebenso Anm. 2 die *lupina ferocitas* und die *pellicia ovina* auf Matth. 7, 15; die *columbina pulchritudo* der Kirche stammt aus dem Hohenlied (z. B. 4, 1). Der Ausdruck *lilia mixta rosis* (S. 72 aus N. A. 17, 374) erscheint öfter; vgl. Asin. (hrsg. v. Langosch 1929) V 198 und Anm. S. 42, dazu Hist. Vjschr. 28 (1933) S. 405. — S. 73: Wenn Rather von Verona ein eigenes (!) *Liber confessionis* schrieb, so mußte auf Augustinus hingewiesen werden, um den ma. Schriftsteller nicht zu sehr in den Vordergrund zu stellen. Über die eigene Namensnennung bei ma. Schriftstellern vgl. Jb. 6 S. 79. — Liturg. Quellen sind herangezogen S. 33 (Prozessionslied vom Markustag in St. Gallen): *Iam fidelis turba fratrum Voci dulci consonat* und S. 52 die Sequenz Notkers: *Favent igitur Resurgenti Christo cuncta gaudiis*; zur Naturpoesie der Sequenz vgl. Jb. 5 S. 93. — Zum *cubile draconum* (Drachen als Personifikation der Waldwildnis S. 49) vgl. auch die Legenden vom hl. Magnoald (Magnus) in Füssen, die Legende der hl. Afra (über Bischof Narzissus) u. a. Vgl. dazu H. Günter (o. Nr. 399) S. 118. [403

L. Varga, *Das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“* (Veröff. d. Sem. f. Wirtschafts- u. Kulturgesch. a. d. Univ. Wien 8 [Baden-Wien-Leipzig-Brünn 1932]). Wir können von dieser uns eingesandten, aufschlußreichen und klar durchgearbeiteten Studie, deren Ziel der Nachweis ist, daß das Schlagwort vom „finsternen Mittelalter“ sowie die Entwicklung seiner einzelnen Elemente in den verschiedenen Zeiten stets an eine ganz einseitige und polemische Geisteseinstellung gebunden war (S. 14), und die diese Entwicklung vom MA selbst herauf bis „zur Auflösung der rationalistischen Geschichtsschreibung“ (Herder, Goethe) verfolgt, vor allem auf die ersten Abschnitte hinweisen; sie möchten vor allem darlegen, „was das MA selbst zur Bildung unseres Ausdrucks beigetragen hat“. Wenn hier die Vf. mit Recht auf

die Bibel zurückgreift, so darf man ergänzend hinzufügen, daß solche biblische Worte und Ausdrücke gerade auch durch die Liturgie verbreitet worden sind; das *Benedictus* (Luk. 1, 76 f.): *illuminare his, qui in tenebris* . . . und das Wort der Bergpredigt (Matth. 5, 14): *Vos estis lux mundi* . . . sind durch die Liturgie in aller Munde gekommen; vgl. z. B. den Vesperhymnus im Commune Apost.: *et vera mundi lumina* (*Anal. hymn.* LI 12), von wo aus die Bezeichnung dann auch in die andere Dichtung gedrungen ist, z. B. *Vita S. Aefrae metrica* (Hist. Vjschr. 1933 S. 400) V. 271 u. Anm. Interessant ist auch der von Vf. S. 7. A. 4 angeführte Traktat *De quarta Vigilia noctis* des Gerhoh von Reichersberg, der gleichfalls liturg. Zusammenhänge erkennen läßt. — S. 19 f. wird gesagt, daß wir „bei den Sekten das erstmal eine Dreiteilung des Geschichtsbildes finden, daß wir hier zum erstenmal dem deutlich ausgeprägten Begriff des MA begegnen“. Es hätte sich vielleicht verlohnt, diese kirchengeschichtliche Feststellung mit den Ergebnissen der Literatur- und Gelehrtengeschichte z. B. bei P. Lehmann, *Vom Mittelalter und von der latein. Philologie des Mittelalters* (München 1914) zu vergleichen. [404]

J. Jung-Diefenbach SVD, *Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des hl. Bonifatius* (Missionswiss. Studien hrsg. v. J. Schmidlin N. R. I. St. Gabriel, Mödling b. Wien 1931). Die Arbeit behandelt unter Heranziehung ausgedehnten Quellenmaterials die Mission bei den Friesen von den ersten Anfängen einer Reichsmision (Amandus, Eligius) über die beginnende angelsächs.-ir. Mission (Wilfrid, Egberct, Wictperct) hinweg zur umfang- und erfolgreichen Tätigkeit des hl. Willibrord aus Northumbrien, Erzb. von Utrecht und Abts von Echternach, und über seinen Tod hinaus bis zum 5. VI. 754, an dem der hl. Bonifatius zu Dokkum das Martyrium erlitt. Leider ist die Darstellung nicht durchgeführt bis zu der Zeit, da Friesland wirklich ganz ein christl. Land wurde. Anklänge an die Liturgie finden sich an verschiedenen Stellen: S. 32 u. 68 liturg. Bücher, S. 68 auch Kelche und Altarplatten, „letztere vielleicht aus Holz“, S. 55 das Martyrologium und Evangeliar des Mönchs und Presbyters Laurentius von Echternach; S. 46 angelsächs. Heilige im Kalendarium des hl. Willibrord (z. B. St. Oswald und die Äbtissin Hild von Whitby); S. 90 f.: Fränk. und angelsächs. Namen sind im Kal. ungefähr in gleicher Anzahl aufgeführt (J.-D. gibt eine große Reihe von Beispielen); S. 97 f. über Wesen, Weihen und Weihegewalt des Chorepiskopats. — Auch diese Arbeit läßt wieder den Wunsch nach einer zusammenfassenden Behandlung der „Liturgie bei den Bekehrern“ erwachen. — S. 40 erscheint Grimoald als Hausmeister (!) von Neustrien. [405]

J. Schlund, *Besiedlung und Christianisierung Oberfrankens* (Bamberg o. J.). Wenn uns von diesem Buch für unsere Zwecke die Frage der Christianisierung interessiert, die Sch. mit gutem Recht an der Entwicklung der Kirchenpatrozinien verfolgen möchte, so wird es wohl auch in diesem Zusammenhang notwendig sein, über den Charakter dieser Veröff. ein Wort zu sagen, um ev. Rückschlüsse auf die Festigkeit der Einzelergebnisse machen zu können. Es muß nämlich leider gesagt werden, daß die Arbeit durchaus unzureichend ist. Allein das Verzeichnis des „benützten Materials“ (S. 9) kann uns davon überzeugen. Neuere Lit. ist überhaupt kaum benutzt; um nur eines anzuführen: zu S. 37 (Flußnamen auf -itz) fehlt der wichtige Aufsatz von J. Schnetz über die Rednitz (Zschr. f. celt. Philol. 14, 35 ff.; 274 f.), wo der Name als keltisch bewiesen wird; vgl. auch Ziegelhöfer-Hey, *Ortsv. d. ehem. Fürstentums Bayreuth* (Bamberg 1920) über Pilschnitz und Regnitz (b. Hof)! Dafür finden wir zitiert: „Gregor v. Tours: Kirchengesch. d. Franken. Würzburg 1853“ (!) oder: „Bonifatius St. Vita“. Levison Wilhelm. Hannover 1905“ oder: „Severini S. Vita“ oder: „Spieß“ (ohne alles Weitere!). Schon eine flüchtige Durchsicht zeigt uns, daß das sonst nicht schlecht ausgestattete, vor allem dankenswerterweise mit einer Karte versehene Buch von Druckfehlern, aber auch grammatischen und orthographischen Schnitzern

wimmelt; wir haben keinen Platz, sie aufzuzählen (namentlich in lat. Texten). S. 40 Z. 8 taucht ganz unvermittelt und unzweckmäßig plötzlich die Gründung von Fulda auf; das ist hier irreführend! — S. 77 wird noch vom hl. Richard als „König in England“ gesprochen (vgl. Jb. 11 Nr. 369), S. 78 wird der hl. Bonifatius „der größte iro-schottische Mönch“ genannt. — S. 79 wird die *Vita S. Bonifazii auctore Otloho* zitiert, daher S. 80 „Otloho“ allein! Eine besondere Leistung erscheint in der Übersetzung der Urkunde des Bischofs Arnulf von 889 (S. 143 ff.): *propterea hos nostre celsitudinis apices circa ipsam sedem ac rectores eius fieri decrevimus, per quos decernimus atque sancimus, ut quemadmodum constat a predictis principibus domno Karolo et Hludowico gloriosissimis imperatoribus et serenissimo avo nostro Hludowico in dotem ad easdem basilicas collatum atque condonatum esse, ita deinceps omni tempore per hanc nostram auctoritatem iure firmissimo rectores et ministri eiusdem sedis teneant atque possideant* — „deshalb haben wir beschlossen, um seinen Sitz und dessen Leiter solle unsere Machtfülle schweben (1!): wie die Tatsache feststeht (!), daß von den obengenannten Fürsten . . . die Gründung und Ausstattung erfolgt ist, so sollen sie auch fortan zu allen Zeiten, gestützt auf diese unsere Autorität, mit vollem Recht die Leiter dieses Sitzes voll innehaben“. — Wie schon angedeutet, kommt für uns bes. die Frage der Kirchenpatrozinien und damit ein Stück liturg. Heiligen-Verehrung in Betracht (S. 73). Für die älteste Missionierung unterscheidet Sch. in Oberfranken die fränk. Geistlichen, die irisch-schottischen (sic!) Mönche, St. Kilian, St. Bonifatius, Kloster Fulda (ohne *Vita Sturm!*). Es ist klar, daß sich das Vordringen der Franken in das thüring. Gebiet bes. in der Verehrung des hl. Martinus äußert; hier haben wir es tatsächlich mit fränk. Urkirchen zu tun; fraglicher, obwohl noch leicht möglich, ist das schon bei St. Ägidius (vgl. *Lex. f. Theol. u. K.* I 132); dagegen dürfen die Leonhardskirchen, die S. 75 f. plötzlich zwischen den Martinskirchen auftauchen (Zentbechhofen vgl. S. 96, Breitengüßbach, Michelsfeld, Zeyern vgl. S. 114), nicht hier genannt werden. Diese Filialkirchen sind sicher nicht in der altfränk. Mission entstanden; welchen Zweck haben sie also hier? Einzeluntersuchung ist hier unbedingt notwendig, um vor falschen Schlüssen zu bewahren. Die von Sch. leider nicht angezogene Arbeit von P. J. Fraundorfer, *Ehemal. Dotations- u. Eigenkirchen des Hochst. Würzburg* (Sonderh. z. „Deutsche Gaue“ Nr. 120 [1925]) bringt von den alten Kirchenheiligen des Bistums Würzburg (also auch in Oberfranken!) nicht ein einziges Mal den hl. Leonhard! Leonhardskirchen sind also durchweg spätere Patrozinien und haben mit den fränk. Missionaren der Frühzeit gar nichts zu tun (vgl. Jb. 10 Nr. 443 und Jb. 11 Nr. 376). — Interessant ist auch das öftere Auftreten des hl. Nikolaus; ein Vergleich mit den Aufstellungen von Meisen (Jb. 11 Nr. 375) ließe sich auch hier chronologisch ausnützen. [406]

H. Frank OSB, Die Klosterbischöfe des Frankenreiches (Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. des Benediktinerordens H. 17. Münster i. W. 1932). Die äußerst gediegene, größtenteils auf der gewissenhaften Untersuchung eines ausgedehnten Urkundenmaterials beruhende Arbeit beschäftigt sich mit den Klosterbischöfen, d. h. jenen Trägern der episkopalen Weihe und der entsprechenden Funktionen, die innerhalb eines Klosters, unabhängig von einem Diözesanbischof, lebten und wirkten. Sie sind nicht zu verwechseln mit den sog. Chorbischöfen; auch sind sie scharf zu trennen von solchen Bischöfen, denen neben ihrem Bistum auch eine Abtei verliehen war. Die kirchenrechtliche Voraussetzung dieses Instituts ist wohl die Klosterexemption; auch der Missionsgedanke wird mitgesprochen haben. Irischer Einfluß ist mindestens indirekt anzunehmen. Wanderbischöfe (z. B. St. Rupert und St. Korbinian) sind öfter zu Klosterbischöfen geworden. Man kann dann wieder unterscheiden zwischen Mönchs- und Abtbischöfen. Erstere waren außerhalb Irlands und Schottlands sehr selten; nur St. Denis, St. Martin in Tours und vielleicht Lobbes bieten Beispiele. Mehrfach aber ist die Einrichtung der Abt-

bischöfe bezeugt; der Gedanke der Mission spielte hier wohl eine besondere Rolle, z. B. bei St. Pirmin, Amandus und in Bayern. Das Erstarken der diözesanbischöfl. Gewalt hat den Klosterbischöfen allmählich ein Ende bereitet; ein Wiederaufleben ist nicht bemerkbar, auch nicht zur Zeit der kluniazensischen Exemtionsbewegung. Auch das Aufkommen der Chorbischöfe ist von den Klosterbischöfen nicht beeinflußt worden. Diese waren nur für ganz bestimmte Zeitumstände geschaffen worden: es war die Zeit „des Verfalls der fränkischen Kirche einerseits und der Jugendkraft der irischen *peregrinatio* andererseits“ (S. 168). — Da bei diesem Institut der Klosterbischöfe in erster Linie die Weihehandlungen in Frage kommen, während ihnen sonst wohl sicher keinerlei Befugnisse zustanden, schlägt diese kirchenrechtsgeschichtliche Arbeit naturgemäß in die Liturgiegeschichte ein. Vielfach sind es ja auch Quellen liturg. Art, die herangezogen werden, so z. B. S. 21 die aquitanische Rezension des *Martyrol. Hieron.* (zu einem gewissen Falvius am 18. VII.), S. 23 das Martyrologium des Hrabanus Maurus zu Disibod (8. IX.), ebenso S. 96 zu St. Bavo von Gent (1. X.), wo Hrab. mit dem Bischofstitel ganz allein steht, S. 109 ein Sakramentar von Nevers s. XI., das die älteste Bischofsliste enthält (mit dem Namen des Abtbischofs Deodatus). S. 101: Auf die Zeit der Klosterbischöfe führte man es (nach Rathors *Vita Ursuarii*) zurück, daß der Abt von Lobbes sich der liturg. Kleidungsstücke, der Sandalen und der Tunicella, des goldenen Ringes und der Handschuhe bedienen durfte. S. 153: die liturgischen Verrichtungen des hl. Korbinian nach Arbeos Vita. — Im Anhang (S. 169 ff.) bringt Fr. eine Untersuchung: *Die älteste Profeßurkunde der Abtei Reichenau*. Es handelt sich um die im Verbrüderungsbuch der Reichenau überlieferte *Petitio* (M. G. L. Confr. 328/9), die im Text ziemlich gleichlautend ist mit der von I. Herwegen auf ihre rechtliche Bedeutung untersuchten *Petitio* von Flavigny. Wir haben nach Fr. hier nicht nur die Profeßliturgie der Reichenau z. Zt. Karls d. Gr. vor uns, sondern tatsächlich die *Petitio* des hl. Pirmin und seiner Mönche, die älteste Erwähnung der benediktin. Profeßurkunde in einem fränk. Kloster. Wir erfahren daraus vor allem, welche Bedeutung unter dem Gründer der Reichenau dem *unus modus petitionis* beigelegt wurde. [407]

C. Erdmann, *Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I.* (Mitt. d. österr. Inst. f. Geschichtsf. 46 [1932] 129—142). Ausgegangen wird von dem Aufsatz von Hirsch (vgl. Jb. 11 Nr. 285), der gerade zur Zeit Ottos I. ein gesteigertes Interesse der Liturgie für den Herrscher und sein Heer feststellt im Hinblick auf die Bekämpfung der Heiden (z. B. in einer Mainzer Litanei). Nach E. ist ein solcher Schluß nicht gestattet; denn solche liturg. Formeln sind nicht an diejenigen Stellen, wo wir sie in der Überlieferung finden, frisch gebildet. Die Fürbitten für den Herrscher waren seit jeher in den verschiedensten Teilen der Liturgie üblich. Auch die Einschließung des Heeres ist bei Otto I. nicht speziell. Aber es traten im 10. Jh. gewisse Typen von Heidenkriegsmessen auf, die voneinander unabhängig sind (2 Fuldaer Sakramentare, Leofric-Missale, auch Benediktionen). In einigen Fällen ist es wahrscheinlich, daß die Ungarn der Anlaß waren (St. Gallen); in Frankreich liegen die Normannen näher, in England die Dänen. Das späte Auftreten (s. X.) erklärt sich (S. 135) aus „der Stärke der liturg. Tradition“; Neubildungen drangen zögernd in die liturg. Bücher ein. Bei Otto I. haben sich bislang die Zusammenhänge zwischen den Ungarnkriegen und der Kaiserkrönung nur außerhalb der liturg. Texte nachweisen lassen. Bei der Kaiserkrönung freilich betont man bes. seine Taten im Heidenkrieg. Viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob von der Kaiserkrönung neue Impulse zur Heidenbekämpfung ausgegangen sind. „Diese Frage umschließt das ganze Problem der Kaiseridee und der Kaiserpolitik.“ Es kam aber gerade bei der Heidenbekämpfung ursprünglich nicht auf die Kaiserwürde an, man betete für den christl. Staat. Entscheidend ist, ob man im 10. Jh. in Deutschland das Bewußtsein hatte, daß die christl. Staats-

aufgabe, insbes. der Heidenbekämpfung, einem Kaiser unmittelbar und in höherem Maße zukäme als einem anderen Herrscher. E. bringt Belege dagegen, vor allem das Verhältnis von Kaiser- und Königsmessen in einem Lorscher Sakramentar Vat. Pal. lat. 495. S. 141 bringt E. als Beilagen Benediktionen aus einem Pontifikale von Sens und die Königs- und Kaisermessen aus dem obengenannten Sakramentar. Das Ergebnis ist im wesentl., daß die Liturgie zur Beurteilung der Frage nicht ausreicht. [408]

J. Ramackers, *Analekten zur Geschichte des Reformpapsttums und der Cluniazenser* (Quell. u. Forsch. a. ital. Arch. u. Bibl. hg. v. Pr. Hist. Inst. in Rom 23 [1931/2] 22—52). Hier bringt Vf. u. a. auch Verbesserungen zu dem Buch von W. Jorden, *Zum cluniaz. Totengedächtniswesen* (S. 30 ff.) und veröffentlicht einige neue Literalien hierzu. In Nr. XVI (S. 47 f.) — Kopie Baluzes in Coll. Baluze 86 f. 392 aus dem Obituar von Cluny Paris, Bibl. Nat. — heißt es u. a. ... *Venerabilis Hugo... abba... decrevit, ut in die sancto Pentecosten hymnus 'Veni creator spiritus' in hora tertia caneretur, qui videlicet antea minime canebatur*. Ferner wird angeordnet: *ut, quantus in ipsa festivitate fuerit numerus fratrum, tot etiam pauperes reficiantur*. Endlich: *generale officium fieri singulis annis feria secunda post oct. Pent. pro cunctis in cimiterio huius loci quiescentibus* (es folgen dann noch einzelne nähere Weisungen). Daß es gerade ein Montag ist, darüber vgl. B. Bl. f. d. Gymn. 62 (1926) 335 und das ganze damit zusammenhängende Problem des *Refrigerium* (Lit. zuletzt Jb. 11 Nr. 424). — In Nr. XVII (S. 48 f.) — ebenfalls eine Kopie des Baluze — nimmt Abt Hugo I. v. Cluny den Bischof Petrus von Pamplona in die Gemeinschaft auf und verordnet: *ut in omni vita sua oratio illa, quam pro salute domini Petri regis cotidie in missa dicendam stabilivimus, pro ipso similiter dicatur, ut, quae pro rege* (nämlich Peter von Arragon) *singulariter pronuntiaretur, nunc pluraliter pro ambobus proferatur*. Es folgen Bestimmungen für den Fall des Ablebens des Bischofs (Messe oder 50 Psalmen oder wenigstens 7 oder das *Miserere* oder 7 Vater-unser!) und den Jahrtag (*officium cum duodecim recreatione pauperum*). [409]

C. Erdmann, *Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert* (Zschr. f. Kirchengesch. 3. F. II. 51. Bd. [1932] 384—414). Vf. bringt mehrere Texte, um den Zusammenhang zwischen der Sage vom Endkaiser, der zuletzt nach Jerusalem ziehen werde, um dort seine Krone in die Hand Gottes zu legen, und der Kreuzzugs-idee z. Zt. des Investiturstreits herzustellen. Bei einer Stelle aus Benzo v. Alba (S. 405) über die Wiederherstellung der *christiana libertas* zieht E. die *Missa pro regibus* im Gelas. Sakr. ed. Wilson p. 277 heran: *ut superatis pacis inimicis secura tibi serviat christiana libertas*. Eine große Rolle spielt in mehreren Weisungstexten, die E. z. T. neu herausgibt, die Stelle Jes. 11, 10: *et erit sepulcrum eius gloriosum*, die ja in der Liturgie erscheint. [410]

H. J. Hüffer, *Das spanische Kaisertum der Könige von Leon-Kastilien* (Erw. Sonderdruck aus Span. Forsch. III. Bd. Münster i. W. 1931). Die sehr aufschlußreiche Arbeit, die den Beginn des span. Kaisergedankens mit Alfons III. (s. XI) von Leon-Asturien, seine Entwicklung, seinen Höhepunkt unter Alfons VII. von Kastilien (s. XIe), schließlich sein Verschwinden und Vergessenwerden darstellt und die Idee in das große Geschehen der Welt, vor allem der Kämpfe gegen den Islam und die Auseinandersetzungen mit der Kurie einreicht, kommt auch an mehreren Stellen auf liturg. Dinge zu sprechen. S. 15 Anm. 26 sagt Ramiro III. (967—84) von sich: *magnus Basileus unctus*; S. 19 betont das *Chronicon Silense* bei Ordoño II. die Königssalbung als sakramental empfundene Weihe bei den Herrschern von Leon; S. 29 ff. wird gesprochen von den wechselnden Schicksalen der mozarab. Liturgie unter Alfons VI. in seinen Auseinandersetzungen mit Rom; S. 43 die Kaiserkrönung Alfons' VII. zu Leon 1135; vgl. dazu den Kaiserkrönungsordo für den *imperator Hispaniarum* bei: Fischer, *Sahagun und Toledo* (Span. Forsch. d. G.-G. 1. R. III. Bd.); oben Nr. 395. [411]

H. Meyer, Bürgerfreiheit und Herrschergewalt unter Heinrich d. Löwen (Hist. Zschr. 147 [1932] 277—319). Die Arbeit bringt auch wichtige und interessante Einzelheiten zur Symbolik der Herrschaft, so z. B. S. 283 aus einem liturg. Text der westgot. Kirche s. VII., daß die Heerführer des Königs, wenn sie ins Feld ziehen, ihre Banner im Altarraum der Kirche in Empfang nehmen und am Speere erhöhen; im ahd. Ludwigslied nimmt der westfränk. König den *gundfano* in der Kirche auf. (Der älteste schriftliche Beleg für kirchlichen Fahnengebrauch ist *Chron. Novalic.* ed. Cipolla, Mon. Noval. vet. II lib. I c. 5 S. 133; die Kirchenfahnen sind nach M. aus Königsfahnen entstanden.) Ludwig VI. von Frankreich nahm 1124, als er sich von Heinrich V. bedroht fühlte, die alte Sitte der Erhebung vom Altar wieder auf; auch Weihnachten 1146 zu Speyer begegnet uns die Erhebung des Königsbanners am Altar, als Konrad III. sich zum Kreuzzug entschloß (S. 285 A. 2). Hinweise auf Hirsch Jb. 11 Nr. 285. S. 316 spricht M. vom Evangelium Heinrichs d. L. (heute in Gmunden), in dem sich der Herzog mit seiner Gemahlin Mathilde abbilden ließ, wie beide von Gott gekrönt werden. Mit Recht heißt es: „Das bedeutet mehr als einen frommen Wunsch und ein Gebet um Gnade.“ Wir verweisen z. B. auf die Inschrift des Krönungsbildes im Sakramentar Heinrichs II. (Cm. 4456; vgl. o. Nr. 420 S. 544): *Ecce coronatur divinitus atque beatur Rex pius Heinricus*; die göttliche Krönung war also Privilegium des Königs, und der Löwe maßte sich somit königliche Gewalt und Weihe an. [412]

H. Bernhöft, Das Prämonstratenser Domstift Ratzeburg im Mittelalter. Verfassung, Ständisches, Bildung (Ratzeburg i. Lbg. 1932). Die fleißige und genaue Arbeit möchte ein Bild aus dem Verfassungs- und täglichen Leben des Ratzeburger Domstifts geben, das 1154 von Heinrich d. Löwen neu errichtet und mit Prämonstratensern besetzt wurde. Die Quellen werden in ausgiebigstem Maße herangezogen und richtig verwertet. Für unsere Studien kommen bes. Abschnitte wie auf S. 11 in Frage: „Chor- und Meßdienst der Chorcherrn“, wenn sich auch hier für Ratzeburg kaum etwas Individuelles ergibt. Ein Satz allerdings weist auch auf die allmähliche Verflachung der Liturgie und der liturg. Gesinnung im späteren MA hin: „Da die Kanoniker den Horendienst als eine Last empfanden, setzten sie beim Bischof weitgehende Befreiung durch; 4 Kleriker (chorales) wurden für die Feier des kanonischen Stundengebets angestellt; den wöchentlichen Altdienst wälzten sie mit Ausnahme der Doppelfeste auf die Vikare ab.“ Über die Stellung und Funktionen der „chorales“ S. 33, über die liturgische Tätigkeit des Kantors (zangmester) S. 15/6. S. 30 über die Tätigkeit der Vikare u. a.: „Die Inhaber der Kommenden, die um die Wende des 15. Jh. gestiftet wurden, widmeten sich 'nach Art des kanonischen Stundengebets' zu bestimmten Stunden des Tages der Marienverehrung.“ [413]

F. Siebert, Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutscher Quellen. Studien über Geisteshaltung und Geistesentwicklung (Histor. Stud. H. 206. Berlin 1931). Es ist eine ungemein schwierige Aufgabe, die sich diese (Münchner) Dissertation stellt, und für eine Diss. ist das Ergebnis ein beachtenswertes, das sicher die Forschungen über die ma. Kulturgeschichte in vieler Beziehung vertieft und bereichert. Ob freilich das Wagnis ganz gelungen ist, ob wirklich ein geschlossenes Bild des Lebens und Denkens um 1300 entstanden ist und ob die vielen, aus einem unerschöpflichen Quellenmaterial entnommenen Züge alle in gleicher Weise und in gleichem Maße dazu beitragen, dieses Bild richtig zu entwerfen, ist eine Frage, die wir hier nicht im einzelnen prüfen und beantworten können. Es hat aber die Arbeit des Vf., wie es scheint, wesentlich erschwert, daß er zur Einteilung: Denkformen, Gefühlsformen, Lebensformen gegriffen hat. Die enge Verbundenheit dieser Kategorien untereinander wirkt sich bei dieser Einteilung nicht aus; es ist eher eine Zerreißung denn eine Schließung der Umrißlinien entstanden. Allerdings erhebt sich hier sofort auch das Bedenken, ob eine solche überhaupt möglich ist, ohne die großen Differenziertheiten auch des ma. Lebens zu vernachlässigen. Wir lassen also derartige

prinzipielle Erörterungen ganz beiseite, wenn wir diejenigen Stellen des Buches herausgreifen, die mit der Liturgie, ihrem Wesen und ihrer Geschichte in irgendeinem Zusammenhang stehen. Schon wenn S. 5 gesagt wird, der *Nominalismus* habe „den Riß in der bisherigen Geschlossenheit des scholastisch-ma. Denkens vollendet“, so ist dieser schon von P. L. Landsberg (man vermißt seinen Namen im Lit.-Verz.!) betonte Gedanke sicher richtig; es hätte aber auch gesagt werden können, daß der Nominalismus in seiner frühesten Gestalt, mit Roszellin von Compiègne z. B., auch schon am Anfang dieser zersplitternden Entwicklung steht. Otto v. Freising, *Gest. Frid.* I, 47 sagt von Rosz. deutlich: *Primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica*. Er lebte aber in einer Zeit, die man überhaupt als die große Wende des MA bezeichnen kann. — Zu S. 14, dem Ausspruch des Bertold von Regensburg: „*Swaz eht den êrsten in den haven kumet, dâ smaket er iemer mē gerne nâch*“ — sei nur beiläufig auf Horaz verwiesen! Vgl. auch Hieron., *Ep.* 107: *Rudis testa diu et saporem retinet et odorem, quo primum imbuta est*. — S. 18: Aus der *Vita Wilbirgis* ein interessanter Beitrag zur Geschichte der *Hostienwunder* (vgl. Jb. 10 Nr. 473; 11 Nr. 430); zu dem Zug von den habsüchtigen Christen, die um Geld hl. Hostien verkaufen, vgl. auch die Geschichte des allerh. Sakraments in der hl. Grabkirche zu Deggendorf (Ndb.), die ins J. 1337 verlegt wird. — S. 20: „Das Unmittelbare, Sinnenhafte, Individuelle beherrscht weithin das Denken des ma. Menschen.“ Kann dies so allgemein gelten? — S. 23: Personifizierung einer jeden Kirche durch ihren jeweiligen Schutzheiligen. „Diese Auffassung konnte nur aus einem tiefgläubigen Denken und innigen persönlichen Verhältnis zu dem Heiligen herauswachsen.“ (Das Beispiel einer allzu menschlichen Auffassung S. 39; vgl. auch Bertold von Regensburg S. 136.) Zu dieser Vertrautheit vgl. Jb. 6 S. 88 f. — Bezeichnend für die spezifisch got. Frömmigkeit ist die Bemerkung S. 27: „Nicht selten mutet uns heute das unmittelbare Aufeinanderbeziehen und Nebeneinanderstellen des Profanen und Religiösen, des Komischen und Erhabenen grotesk an“; etwas unklar S. 30: „Nicht immanente, sondern bis zum Aberglauben sich versteigende transzendente Sinnggebung charakterisiert dieses Denken, das eine metaphysische und letzten Endes religiöse Erkenntnistheorie darstellt.“ — S. 44 wird die wichtige Frage gestellt: „In welchen Formen äußert sich der Individualismus?“ Dazu S. 46: „Religiöse Sorge um das Seelenheil und persönliches Ichgefühl verbinden sich zu einer Einheit.“ S. 48: „Mehr noch nähern sich einem religiösen Persönlichkeitskult die Häufungen kirchlicher Handlungen für den Toten.“ Der S. 49 erwähnte Zug, 30 Messen (sog. gregorianische Messen) nacheinander für den Verstorbenen zu halten, ja 100 und 500 nacheinander zu lesende Messen zu stiften, entspricht der Jb. 6 S. 87 hervorgehobenen „Kumulierung“. Verbreitet war auch „der an innerem Widerspruch leidende Gebrauch des Totengottesdienstes für den noch Lebenden“ (S. 50/1), z. T. zweimal im Jahr! — S. 54 wird von einem „gesteigerten Selbstbewußtsein“ gesprochen, das sich auch schon in der ma. Sepulkralkunst äußerte. — S. 57: „Auch im Verhältnis zur kirchlichen Autorität regt sich trotz der religiösen und gläubigen Grundform des Denkens der kritische Individualismus.“ — S. 92 über die alljährliche Prozession an Mariä Verkündigung in Luzern. — Der große Abschnitt über die Gefühlsformen führt S. 105 als erstes die Rührseligkeit jenes Geschlechtes an (die sich freilich auch zu anderen Zeiten des MA zeigt!); S. 112 erscheint die Vorliebe für die Kontrastwirkung (zunächst bei der Darstellung der Frau Werlte, dann aber auch allgemein; vgl. dazu Jb. 6 S. 73 Anm. 16). — Gute Beobachtungen S. 120 f.: „Das Leiden Christi steht im Mittelpunkt der religiösen Andacht der Zeit“ (vgl. Jb. 6 S. 91 und Jb. 12 Nr. 415). — Mit Franziskus oder wenigstens mit seiner Zeit beginnt die Geschichte der Stigmatisierungen, die zugleich eine Geschichte des religiösen Gefühls ist.“ Hier auch ein Hinblick auf die Kunst: „Während bei früheren Kreuzigungsdarstellungen der am Kreuze hängende Christus von der Hoheit der göttlichen Majestät verklärt wird, zeigt sich jetzt vor allem Christus als Erlöser, dessen Leiden das Innerste des Beschauers

erschüttern. In erster Linie als Mensch, versenkt in ein Meer von Leid, spricht er zum Menschen der Zeit.“ — Andere charakteristische Darstellungen auf Andachtsbildern S. 126 Anm. 56 und S. 128 (Kreuzabnahme auf dem Reichenauer Markusschrein mit Maria und Johannes usw. Weiterbildung des Pietà-Motivs? S. u. Nr. 486). — Ebenso reich für unsern Zweck ist der Abschnitt über die *Lebensformen*. So wird S. 167 als Thema angeschlagen: „Die religiöse Form beherrscht das Bild des Lebens.“ Es ist klar, daß sich hier eine Fülle auch von kult. Einzelmotiven ergibt. „In Pomp und Pracht kleideten sich die Handlungen der Messe“ (S. 168), „Prozessionen und Wallfahrten sind eine wichtige Form äußerer religiöser Betätigung“ (S. 169 f.; vgl. z. B. die zahlreichen Prozessionen in Würzburg!), das „Bemühen um Sicherung des Lebens“ (S. 172). S. 173 über Benediktionen, wobei Anm. 31 auf den Exemplarismus ma. Denkens hingewiesen wird. S. 177 wird aber auch auf „Unwürdigkeiten auf religiösem Gebiet“ hingewiesen, so die Aufführung von Tänzen und Possen in der Kirche, S. 178 Erlaß des Bischofs von Straßburg an die Kapläne zur Einschärfung ehrerbietigen Verhaltens, solange im Chor die liturg. Funktionen verrichtet werden; zum „Roraffen“ vgl. Jb. 9 Nr. 327 und die dort angegebene Lit. — S. 179: „So zeigt sich eine durch das ma. Leben hindurch gehende Spannung zwischen Lebensform und Lebensinhalt.“ — S. 181: Besondere Bedeutung der Stiftungen für den Magdalenen-Altar; wenn die im Ulmer Münster (S. 182) von den „gemeinen Frauen“ gestiftete Kerze gerade in der Sonntagnacht zu Ehren Mariens und zum Trost aller gläubigen Seelen brannte, so hängt das wahrscheinlich mit dem Gedanken des *Refrigerium damnatorum* am Sonntag zusammen, aus dem auch das Requiem am Montag entsprang; Lit. zuletzt zusammengestellt Hist. Vjschr. 28 [1933] 409. — S. 184 wird gelegentlich der ma. Judenfrage die Ansicht ausgesprochen, daß auch in der Liturgie Momente gelegen haben mögen, die zur judenfeindlichen Geisteshaltung beitrugen. Wenn aber dabei auf die Karfreitagsbitten (*pro perfidis Iudaeis*) hingewiesen wird, so sollte auch gesagt sein, daß nur eine Mißkennung dieser Liturgie zu den großen Haßentladungen führen konnte. — S. 204: Einwirkung der Liturgie auf das weltliche Zeremoniell (nach Johann von Viktring *de intronizazione ducis Meynhardi et consuetudine carinthianorum*). — Im Rückblick (S. 216 ff.) stören Phrasen wie die, daß der Mensch um 1300 vor allem „menschlich“ und dann „mittelalterlich“ sei. [414]

G. Rücklin-Teuscher, *Religiöses Volksleben des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall und Heilbronn* (Histor. Studien H. 226. Berlin 1931). „Kein wesentlicher Zug der spätm. Frömmigkeit und Problematik fehlt im Gesamtbild des religiösen Lebens jener kleinen Stadtstaaten“ — das ist das Ergebnis der auf genauer Archivalien- und Literaturbearbeitung beruhenden Abhandlung. Damit ist freilich auch zugegeben, daß die Arbeit im wesentlichen nur neue Beispiele für ältere Erkenntnisse bieten kann; sie hat aber trotzdem ihre Verdienste, nicht allein weil sie authentisches Beweismaterial herzubringt, sondern auch, weil dieses Material selbst wieder nach mancher andern Richtung anregend sein kann. Wir können bes. das 4. Kap. (S. 106 ff.) herausgreifen: *Religiöse Strömungen und Stimmungen in den beiden Reichsstädten*. Hier behandelt z. B. der 1. Abschnitt: *Die Motive der Stiftungen* und gibt einen lehrreichen Einblick in den stark angewachsenen Subjektivismus und Individualismus dieser Frömmigkeit, so z. B. S. 109 bei der Wirksamkeit des Todesgedankens. „Freilich wird der reine Born in zunehmendem Maße getrübt durch Erwägungen rein weltlicher Art.“ Sehr bezeichnende Belege bringt auch der 2. Abschn. (S. 110 ff.): *Heiligenverehrung und Reliquienkult*. „Die erregte und unruhige Frömmigkeit der Zeit sucht ihre Befriedigung auch in einer glühenden Heiligenverehrung.“ So wird gehandelt über die ungemein große Marienverehrung und die immer prunkvoller und reicher werdende Ausgestaltung ihrer Gottesdienste, über den Kult des Leidens Christi und des Altarssakraments (Ewig-Licht-Stiftungen, jeden Freitag ein Amt vom Leiden Christi, Glockengeläute, Verehrung des Viatikums,

Fronleichnamstage und -prozessionen), über die Verehrung der hl. Anna („Annenmeß“-Stiftungen S. 115), des hl. Sebastian und des hl. Leonhard. Er tritt hier bes. als Patron der Kranken und Siechen auf (S. 116). „Aber auch als Patron der Gefangenen war St. L. mächtig.“ Sollte es sich nicht doch erweisen, daß das letztere Patronat die zeitliche Priorität beanspruchen darf? Unklar, sowohl in bezug auf Zeit als auf Inhalt, ist ferner die Begründung, daß L. in Heilbronn auch als Patron der Pferde verehrt wurde. „Davon zeugen die Fuß- und Pferdeisen (?), die im Leonhardsaltar der Pfarrkirche als Votivgaben geborgen worden waren und die der Rat nach der Reformation 1531 entfernen ließ.“ Typisch für die Zeit ist auch die Verehrung der 14 hl. Nothelfer (S. 117). Dem Reliquienkult, der das Quantitative sehr betonte, sind weitere Ausführungen gewidmet. — Der 3. Abschn.: *Wallfahrten und Prozessionen* bringt gleichfalls sehr instruktive Einzelfälle. Charakteristisch für den damaligen Kultus und seinen Geist sind schon die Anlässe, die zu den Prozessionen führten. So S. 121: „Als 1495 (zu Hall) der neue Suhlenbau begonnen wurde, fand eine feierliche Prozession nach dem Brunnen statt, voraus die Priesterschaft mit dem Sanctissimum und Reliquien, dann die Mönche des Barfüßerkonvents...“ Es wurden die Evangelien wie am Fronleichnamstag gesungen, „mit Kollekten, Litaneien und anderem Lobgesang.“ Von den Wallfahrten heißt es S. 122: „Innige Frömmigkeit und krasse Wundersucht, unruherfülltes Heilsverlangen und Wanderdrang, alles vereinigte sich im Volksgemüt, um die Wallfahrt zum Universalheilmittel gegen alle Nöte werden zu lassen“; in dieser Verallgemeinerung etwas übertrieben! Auch beim Bruderschweswesen (S. 126 ff.) — Ordens- und Priesterbruderschaften, Handwerker- und Gesellenbruderschaften, Laienbruderschaften, Beghinen und Begharden — tauchen Beziehungen zur Liturgie und ihrer Geschichte auf, namentlich wo es sich innerhalb dieser Kreise um Äußerungen der Volksfrömmigkeit und um die Stellung der Kirche zu ihnen handelt. So ist S. 136 mit Recht auf die „Gefahr religiösen Sonderlebens in dem Besitz eigener Altäre und Kapellen, oft sogar mit eigenen Priestern“ hingewiesen. Endlich gibt auch der 5. Abschn.: *Der Ablass* Gelegenheit, auf liturgiegeschichtl. Punkte zu sprechen zu kommen, bes. bei den Devotionsablässen (S. 141), die an die Erfüllung gottesdienstl. Verpflichtungen gebunden waren. [415]

F. Gerlach, *Der Archidiakonats Lemgo in der mittelalterlichen Diözese Paderborn, unter Benutzung des städtischen Archivs und des Stiftsarchivs von S. Maria in Lemgo bearbeitet* (Münster i. W. 1932). In 13 Abschnitten und einem Anhang *Die Altäre, Kommenden, Stiftungen und Benefiziaten in den Kirchen des mittelalterlichen Lemgo* entrollt G. auf 351 S. ein reizvolles und reiches kulturgeschichtl. Bild der ma. Geschichte der Hansestadt, weniger des bei der Neueinteilung der Diözese (1231) geschaffenen Archidiakonates. Besonders liebevoll schildert G. gewisse L'er Persönlichkeiten, die in der Paderborner Diözesangeschichte Ehrenplätze einnehmen, die Bisch. Simon I. und III., Bernhard V., den Dompropst Alrad v. d. Bussche, den Offizial Schuddekramen. G. verfügt über ein außerordentliches biographisches Wissen in bezug auf Lemgoer Persönlichkeiten. Weniger scheint ihm das kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Gebiet im engeren Sinne, an das man beim Titel zunächst denken möchte, zu liegen. Sonst würde er z. B. kaum Detmold, einen Corveyer Besitz, wenigstens für die Zeit der Gründung des Archidiakonates, die *Exemption* zusprechen (S. 35), sie bei Herford, das sich gleicher Privilegien wie das jüngere Corvey erfreute (vgl. Wilman's, *Kaiserurkunden I* S. 303 Anm. 2, und *Westfäl. Urk.-Buch IV* Nr. 1233), verneinen (S. 32), während er wiederum dem bei Herford gelegenen und von ihm gegründeten Frauenstift Schildesche einräumen muß, daß es im Arch. Lemgo eine verhältnismäßig unabhängige Stellung eingenommen habe (S. 33). Wenn Vf. A. Cohausz, *Herford als Reichsstadt und papstunmittelbares Stift* (Bielefeld 1928) gekannt hätte, würde er H. nicht als dem Arch. inkorporiert bezeichnet und die Paderborner Klausel *salvis tamen privilegiis dominae et ecclesiae*

Hervordensis (S. 30) richtig gewertet haben. — Für die Liturgiewissenschaft enthält das Buch manches Material, namentlich im 10. Abschnitt. Über Chorgebet (S. 186, 232), Vigilien (S. 187), Prozessionen (S. 190) *cum tripudio* (S. 47), Ausstattung der Altäre (S. 284, 298). Bilderverehrung (S. 212, 257, 330), *Salve Regina* nach der Elevation (S. 257 Anm. 3), Predigt (S. 214), Kommunionempfang (an 5 Hochfesten wurde den Kommunikanten ein Trunk Wein gereicht, S. 193) usw. finden sich viele Einzelheiten allenthalben zerstreut, besonders auch im Anhang. Im Ganzen ein typisches, spätm. Bild. — Wertvoll ist ein dem Ende des 14. Jh. zugeschriebenes Bücherverzeichnis des ehemaligen Dominikanerinnenkonventes S. Maria, heute protest. Damenstift, das 76 Nummern enthält *hijs exceptis quos chorus habens necessarios pro divino officio peragendo*. G. hat mit besonderer Liebe die Geschichte dieses von Lahde, Bistum Minden, nach L. transferierten Konventes, dem die drei städt. Pfarrkirchen inkorporiert wurden, gezeichnet. Gerade zur Geschichte der Nonnen und Beghinen- sowie der Fraterherrenhäuser (7. Abschnitt!) bringt Vf. gutes Material. Das Buch ist deshalb ein wichtiger Beitrag zur vor-reformatorischen Geschichte des heute fast ganz protest. Arch., weil bisher zuverlässige Publikationen hierzu fehlen. Seine Benutzung wird allerdings durch eine gewisse Unsystematik und — bei der Stofffülle besonders schmerzlich! — das Fehlen eines Registers sehr erschwert. — Die Exemption Herfords nennt G. wohl, schränkt sie aber S. 29f. so ein, daß sie tatsächlich geleugnet wird. A. C. [416]

II. Überlieferung liturgischer Quellen (mit Ausnahme der unter A angeführten Bücher); Bibliotheken.

W. Weinberger, *Wegweiser durch die Sammlungen altphilologischer Handschriften* (Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien, philos. hist. Kl. 209, IV 4 [Wien 1930]). Das Prädikat „altphilologischer“ darf nicht täuschen. In Wirklichkeit hat W. nur die Bibliotheken außer Acht gelassen, die bloß Hss. von Mittellateinern und Humanisten enthalten. Daher ist die ungemein verdienstvolle Zusammenstellung auch für den Liturgieforscher, der mit den Hss. selbst zu tun hat, brauchbar, ja unentbehrlich. Im allgemeinen Teil, der in alphabetischer Folge die wichtigsten Repertorien verzeichnet, vermisste ich Frere, *Bibliotheca musico-liturgica*; Quentin, *Martyrologes historiques*; Berger, *Histoire de la Vulgate*; Gatzweiler, *Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts*. Im besonderen Teil werden, ebenfalls in alphabet. Folge, alle noch bestehenden oder untergegangenen Bibliotheken, sowie die Herkunft ihrer Hss. und die wichtigsten Veröffentlichungen darüber verzeichnet. An Katalogen wären z. B. nachzutragen Osma: T. Rojo Orcajo, *Catalogo descript.* (Madrid 1929) [s. Nr. 429]; London (Lambeth): James-Jenkins, *A descript. catalogue* 1930/31 [s. Jb. 10 Nr. 364]

Th. Kl. [417]

A. Wilmart OSB, *Les anciens missels de la France* (Eph. lit. 46 [1932] 235—267) ist fast unveränderter Wiederabdruck des Jb. 5 Nr. 312 und 6 Nr. 291 besprochenen Aufsatzes. [418]

M. Schott, *Zwei Lütticher Sakramentare in Bamberg und Paris und ihre Verwandten. Zur Geschichte der Lütticher Buchmalerei im 11. Jh.* (Stud. z. deutschen Kunstgesch. 284. Straßburg 1931). Es handelt sich um das Bamberger Sakramentar Lit. 3 (Ed. V 4), das im Kloster St. Lambert-Lüttich entstand (s. XI/2), und um die zweite bedeutende Hs. der gleichen Schule Bibl. nat. lat. 819 aus einem Lütticher Benediktinerkloster, vermutlich nicht vor 1025 in St. Lorenz geschrieben. Im 2. Hauptteil („Nachfolge“) werden mehrere liturg. Bücher besprochen und kunstgeschichtlich gewürdigt: Evangeliar Bibl. nat. lat. 278; Brüssel II 175 (in diesem Zusammenhang auch Evangeliar Ms. 56 der Kölner Dombibliothek; B. N. lat. 323 = Evang. von Noailles [S. 68]); Evangeliar Fulda Aa 21; Evangeliar Stuttgart HB II 46; Vita S. Audomari in St. Omer Hs. Nr. 698; Evangeliar Brüssel 18383. [419]

R. Bauerreiß OSB, *Seeon in Oberbayern, eine bayrische Malschule des beginnenden XI. Jahrhunderts* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 50 [1932] 529—555). Das Benediktinerkloster Seeon (B.-A. Traunstein) wurde unter dem Einfluß von Cluny gegründet durch das Geschlecht der Aribonen; die Kirche war dem hl. Lambertus (von Lüttich) geweiht. Mit Hilfe liturg. (hagiographischer) und geschichtl. Indizien sucht B. die noch vorhandenen Seoner Hss. zu erfassen; die meisten liegen bei der Gründung Heinrichs II., Bamberg. Besonders sind es die hll. Lambert, Walburg (als Patronin des Seoner Frauenklosters), Rupert, Erentraud (Salzburg) und Amandus (durch Erzb. Arn eingeführt), die in solchen Hss. nach Seeon weisen. Es kommen zur Sprache: Bamberg Staatl. Bibl. Lit. Hss. Nr. 143 (B VI 15) = sog. Regelbuch Kaiser Heinrichs II. mit einem Martyrologium, das „sprechende Heiligenfeste“ enthält; Nr. 53 (Ed. III 12) = Pontifikale Heinrichs II. (und Benediktionale) mit einer Litanei innerhalb des Kirchweihritus und einer *Ordinatio monachi*; Bibelhss. Nr. 95 (A II 46) = Evangelienperikopen; Lit. Hss. Nr. 7 (A II 54) = sog. Gebetbuch Kaiser Heinrichs II. (Graduale mit einzelnen Tropen, einem Ordinarium der gesungenen Meßteile und Teilen der Osterliturgie u. a. einer *Letania ad missam in die s. Paschae* mit 6 Akklamationen durchsetzt, denen meist 3 singemäße Heiligeninvokationen folgen); Lit. Hss. Nr. 8 (A II 55) = sog. Gebetbuch der hl. Kunigunde — Responsorien, Gradualia, Alleluia (kann nicht sicher nach Seeon verlegt werden); Trier Domschatz Nr. 118 = Sakramentar s. XI mit sehr bezeichnendem Kalender. Wien Nationalbibl. Nr. 1845 = Graduale und Sakramentar; Salzburg St. Peter Cod. a X 6 = Evangeliar mit Comes. Clm 4456 = sog. Sakramentar Heinrichs II.; bisher Regensburger Ursprung angenommen, der Kalender weist jedoch mehr nach Freising und Salzburg, also vielleicht (!) nach Seeon (Mönch Eberhard der Schreiber?); interessant ist in diesem Sakramentar das Eindringen griechischer Elemente (zur Kreuzigung: *ἩΣΤΑΟΦΡΩΣΙΣ* = *ἡ σταύρωσις*, Postcomm. der Messe *de sancta sapientia: praepara agie sophie dignam in cordibus nostris habitacionem*); Kassel Landesbibl. 4^o Mss. theol. 15 = sog. Gebetbuch der Kaiserin Kunigunde mit den Wechselgesängen der hl. Messe, das von B. genau beschrieben wird, ist wohl Regensburger Ursprungs, Clm 15 713 = sog. Münchner Perikopenbuch, weist nach Salzburg, Clm 7355 = sog. Eberhardpsalter, nach Oberbayern, Nähe Salzburg. B. hat auch die Weißenstephaner Hss. des 11. Jh. durchgesehen, doch läßt sich mit Seeon kein Zusammenhang konstatieren, auch nicht beim Perikopenbuch Clm 21 586. — Zu dem S. 533 zitierten Vers: *monachus meritis nec nomine dignus* vgl. Hist. Vjschr. 1934 S. 405. [420]

W. A. Oldfather, *The urbana ms. of the Homiliarium of Paulus Diaconus* (Speculum 6 [1931] 293—294). Mitteilung über eine neue ausgezeichnete Hs. des 12. Jh. französ. Ursprungs, jetzt in der Universitätsbibl. von Illinois. Th. Kl. [421]

V. Leroquais, *Un bréviaire manuscrit de Saint-Victor de Marseille* (Mémoires de l'Institut historique de Provence 8 [1931] 1—38). Beschreibung der charakteristischen Merkmale dieses reich geschmückten Breviariums; es ist vom 20. III. 1498 datiert und wurde dem hl. Viktor von dem Prior des Klosters, Isnard Ricavi, gewidmet. Jetzt gehört es einem Sammler von Marseille. L. G. [422]

F. M. Powicke, *The medieval books of Merton College* (Oxford 1931). Enthält auch einige liturg. Bücher oder solche über Liturgie, z. B. S. 215 Nr. 1053 'A breviary' (*postiforium*), S. 183 (Nr. 569 fol. 54) *Celebracio misse in commemoracione passionis Christi*; S. 151 (Nr. 507 s. XIII/XIV fol. 104) Richard v. Prémontré, *In canone misse*; die Zuteilung an Richard ist von Hauréau. S. 135 Nr. 355 ist erwähnt Nicholas de Trivet, *Tractatus de missa*. [423]

V. Redlich OSB, *Beiträge zur Tegernseer Briefsammlung aus dem 12. Jahrhundert* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 50 [1932] 556—563). Kommt bei den „lombardischen Briefen“ (Wattenbach) des Clm 19 411 zu sprechen auf zwei Hss. der Rossiana: 184 (VIII 123) = Psalterium Gallicanum und 184 (VIII 143) = Missale

Romanum, die beide aus der Schule des Abtes Ellinger († 1056) von Tegernsee stammen und nach Verona kamen. [424]

H. Herbst, *Handschriften aus dem Benediktinerkloster Northeim* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 50 [1932] 355—373; 611—629). Das Kloster OSB St. Blasius in Northeim wurde von den Söhnen Ottos v. N. († 1083) gegründet. Die aufgeführten Hss. (meist Helmst.) stammen aus dem 15. Jh., vor allem aus der Zeit des Abtes Heinrich v. Peine (1463 Abt), eines Schülers des Gründers der Bursfelder Kongregation, Johannes Dederoth. Eigentliche liturg. Hss. erscheinen nicht; wir verweisen aber auf Titel wie (S. 372) *Jacobus Carthusiensis, De concertatione super cruore in Wilzenacko*; S. 615 *Consuetudines que fiunt in vigilia et in die nativitatís Christi und Consuetudines que fiunt in vigilia Ioannis Baptiste*; S. 626 *De horis canonicis tractatus*; S. 627 *De sacramento eucharistie*. [425]

A. Mayer-Pfannholz, *Aus dem Historischen Museum Freising* (Kl. Veröff. d. Hist. Ver. Freis. H. 1 [Freising 1932]) bespricht S. 5 ff. auch das unter Bischof Philipp v. d. Pfalz (1498—1541) bei Erhard Ratdolt in Augsburg 1507 gedruckte 'Freisinger Brevier'. Über weitere Beziehungen zwischen Ratdolt und Freising vgl. auch den unter Nr. 433 verzeichneten Katalog S. 39 f. [426]

T. Haapanen, *Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. III. Breviaria* (Helsingin Yliopistin Kirjaston Julkaisu XVI. [Helsingfors 1932]). In Jb. 3 Nr. 234 konnten wir den 1. Bd. (Missalien), Jb. 5 Nr. 315 den 2. Bd. (Gradualien, Lektionarien der Messe) dieses wertvollen, mit größter Akribie aus den zahlreichen, durch das Einbinden von schwedischen Rechnungsbüchern entstandenen Fragmenten erarbeiteten Verzeichnisses ausführlich anzeigen. Der neue Band, der die *Breviaria* ordnet, ist nach den gleichen Prinzipien zusammengestellt und weist die gleichen Vorzüge auf. Der Titel *Breviaria* ist freilich nicht eindeutig; wie uns das Vorwort S. IX f. angibt, erscheinen in dem Verzeichnis folgende Arten von liturg. Büchern: Psalterium, Breviarium im engeren Sinn, Hymnarium, Psalterium + Breviarium, Psalterium + Hymnarium, Psalterium + Officium Defunctorum, Breviarium + Hymnarium, Invitoria + Hymnarium, Capitularium, Capitularium + Collectarium. Es sind im ganzen 1000 Pergamentblätter, die sich auf 190 Bücherreste verteilen und finnischer, schwedischer und esthnischer Provenienz sind. Was die Ordensherkunft betrifft, so läßt sich dominikan., franziskan. und birgittinischer Ursprung ermitteln. Es konnte aber auch z. B. Abstammung aus der Kirchenprovinz Köln (S. XI) sowie nordfranzös. und englisch-französ. Herkunft ermittelt werden. S. XII f. lehrt eine kleine Statistik, daß die Gruppe der Breviarien im 14./15. Jh. (gegenüber den Missalien) einen „unerwartet geringen Umfang“ hat. „Die Hauptmasse der Breviarien aus der Höhenperiode der römischen Kirche im Norden“ fehlt. Dies erklärt sich aus der Umformung der liturg. Bücher gegen Ende des MA; „offenbar waren im ausgehenden MA immer mehr Breviarien kleinen Formats und auf Papier geschrieben in Gebrauch, Codices, die nicht gut geeignet waren, in einer späteren Zeit Material für das Einbinden der Rechnungshefte zu liefern“. — Eine Durchsicht der 190 chronologisch geordneten Nummern ergäbe sicher eine Menge interessanter und anregender Einzelheiten. Die beiden ältesten Stücke stammen aus s. XI/XII, eines davon stammt wahrscheinlich aus der Kirchenprovinz Köln. — S. 6: Ein aus Finnland stammendes Breviarium (s. XII/XIII) enthält u. a. ein sonst unbekanntes Reimoffizium auf den hl. Thomas von Canterbury inc.: *Anglia letare quod enim thomam genuisti*. — Auch Nr. 13 (S. 10) stammt wohl aus der Kirchenprovinz Köln, wofür das nach dem Offizium der hl. Agnes folgende Offizium des hl. Patroclus spricht, während z. B. Nr. 14 (S. 12) die hll. Gereon, Severin, Kunibert aufführt. — In Nr. 33 (S. 20) ist am Schluß der Ostermatutin eine dramatisch eingerichtete lat. Osterfeier mit Noten. „Der Wortlaut des Textes ist fast identisch mit einer Fassung, die C. Lange (*Die lateinische Osterfeier* S. 85) aus zwei Halberstadter Quellen und einem Magdeburger Brevier

des 15. Jh. herausgegeben hat.“ — Nr. 49 (S. 25) enthält das Trinitas-Offizium *Sedenti super solium* (*An. hymn.* 5, 19 ff.) mit einem Sermo des Johannes Peckham OFM (*fratris iohannis pychen*); Z. 4 v. u. *trinate* ist wohl Druckfehler. — Nr. 113 (S. 50 f.) ist ein 'Psalterium et Breviarium' des Dominikanerordens s. XV, das mit dem Brev. Dom. ganz übereinstimmt. Da aber das Brev. Dom. Nürnberg 1485 neben Dominicus, Petrus martyr und Thomas confessor auch ein Gebet für den hl. Vincentius (kan. 1455) vorschreibt, das im Hels. Brev. fehlt, ist dieses älter. — Sehr interessant sind die Änderungen, die eine Hand der Reformationszeit in den Hymnen *Ave maris stella* und *Quem terra pontus* (vgl. auch S. 68) in einem Dominikanerbrevier s. XIV/XV (Nr. 119 S. 53 f.) angebracht hat; andere Korrekturen finden sich in Nr. 125 (S. 56) beim Hymnus für die Translatio Henrici und in der 1. Str. d. Hymn. *Magne dies*; doch ist bei ersteren die Korrektur von H. wohl nicht ganz richtig wiedergegeben. — Nr. 160 (S. 72): Franziskanerbrevier nordischer Herkunft s. XV, enthält ein bisher unbekanntes Reimoffizium auf die hl. Klara; 1. Vesperantiphon: *Fulgentem Claram eminus virgam virtutis Dominus*; dagegen sind die Gesangteile des Reimoffiziums in Nr. 166 (S. 75) identisch mit *An. hymn.* 5 S. 155 ff. — Am Rand des als letzte Nummer (190 S. 85) angeführten Hymnariums findet sich der volksskundlich interessante Eintrag:

Titulus triumphalis defendat nos ab omnibus malis

Sancte Deus, Sancte Fortis, Sancte et immortalis miserere nobis.

Hier wird also das Trishagion ganz deutlich als apotropäisch gekennzeichnet (*defendat!*). — Sehr brauchbar und dankenswert sind auch hier wieder die Register. Nur hätte es die Nützlichkeit noch erhöht, wenn bei den Hymnenanfängen (S. 94 ff.) auch gleich der jeweilige Fundort angegeben wäre; diejenigen allerdings, die sich nicht in Chevaliers Repertorium finden, sind herausgehoben. [427]

C. Mohlberg OSB, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich. I. Mittelalterliche Handschriften* (Zürich 1932). Die Zahl der liturg. Hss. ist nicht gering: S. 15 C 8a (s. XV) Psalterium und Hymnar; S. 16 C 8b (s. XIII) *Ordinarium officii* des Großmünsters von Conrad de Mure (mit einer außergewöhnlichen Allerheiligenlitanei für Prozessionen); S. 17 C 10 c (s. XVI) *Index festorum, processionum* etc.; S. 19 C 12 (s. IX) Psalterium und Cantica; S. 20 C 19 (s. XIV) Deutsches liturg. Lektionar; S. 27 C 43 das *Sacramentarium triplex*; S. 29 C 55 (s. XIV) Alemannisches Evangeliar; S. 47 C 84 (s. XIII) Conradus de Mure, *Libellus de sacramentis*; S. 48 C 86 (s. XV) Psalterium mit Kalendar; S. 49 C 90 (s. XV) *Officia propria*, teilweise mit deutschen Rubriken (vom Großmünster); S. 60 C 124 (s. XV) Rudolfus de Liebegg, *Pastorale novellum de sacramentis*; S. 64 C 137 *Livre d'heures* aus der Gegend von Utrecht (mniederl., vgl. S. 66 C 142 und S. 72 C 161); S. 65 C 139/40 Psalterium mit Kalendar s. XIII/XIV; S. 67 C 145 Franziskaner-Rituale; S. 70 C 154 Brevier aus Konstanz; C 155 (s. XIII) Psalterium und Hymnar (a. d. Großmünster); S. 73 C 168 *Livre d'heures*; S. 74 C 171 (s. XI) Lat. Gebetbuch (mit stark liturg. Gehalt) für eine Klosterfrau aus einem Walburgiskloster (?), stammt aus St. Gallen; S. 76 C 176 (s. XIII) *Psalmi invitatorii et Officia propria*; S. 78 C 180 (s. XVI) Marienoffizien; S. 79 C 184: der Sammelband enthält auch Sequenzen und Psalterbruchstücke; S. 87 RP 1 (s. VII) *Psalterium purpureum* mit Cantica (griechisch); S. 107 (Stiftsbibl.) Car. C 92 (v. 1434) *Expositio missae*; S. 113 Car. C 102 (s. IX/X) Liturg. Sammelbd. (mit Ordines) gedr. bei M. Gerbert, *Mon. vet. lit.*; S. 119 Car. C 117 (s. IX) *Comes* für Lect. evang., geschr. von Warembert, Mönch zu Corbie; S. 128 Car. C 144 Variaband, der u. a. Officia und Ordines enthält. [428]

T. Rojo Ocajo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la catedral de Burgo de Osma* (Bol. r. Acad. de la Historia 94 [1929] 655—792; 95 [1929] 152—314 mit 32 Tafeln). Ziemlich ins einzelne gehende Beschreibung von 204 Hss. Eine Identifizierung der Stücke, die nicht ausdrücklich in den Hss. gezeichnet sind, wird nicht gegeben. Wichtige Sammlung von bibl., patrist., hagiograph. und

liturg. Hss. Wir führen die interessantesten unter den letzteren an: n. 94 Evangeliar mit alten musikalischen Angaben auf vielen Blättern, aus dem 12. Jh. Einige Evangeliare mit dem später angefügten Namen des Heiligen, z. B. des hl. Dominikus; n. 102 ein anderes Evangeliar aus dem 12. Jh. Die musikal. Angaben fehlen, aber der Platz dafür ist freigelassen; n. 165 *Missale vetus oroniense*, 163 fol., aus dem 12. Jh., und n. 167 ein Epistolarium von 133 fol. mit dem Proprium de tempore und der Heiligen, von der gleichen Hand wie das Missale oxoniense. Ferner führen wir an: n. 10 *Lotharius, de missarum mysteriis*, n. 2 *breviarium romanum* aus dem 15. Jh.; Benedikt XIII., *de horis canonicis*; n. 48 *penitentialia*; n. 21 *epistolarium*; n. 161 Hugo a S. Victore, *super canonem missae*; n. 78 *breviarium romanum* mit den Lamentationen in musikal. Noten (15. Jh.); n. 79 B *breviarium Romanum* 15. Jh.; n. 88 *lectiones super pericopas evangeliorum*; n. 100 *de divinis officiis*, liturg. Abhandlung über die Messe, das Offizium, Zeremonien und Sakramente, anonym; n. 102 *breviarium oxon. rubricae* 15. Jh.; n. 118 Joannes Belet, *de officio divino* (13. Jh.); n. 142 Lotharius, *de sacramento altaris*; n. 148 Durandus, *rationale*; n. 166 Pontifikale, mit alten musikal. Noten, 14. Jh. usw. Wichtig durch die Miniaturen der *Beatus* n. 1 von 1086 und das Breviarium des Bischofs von Montoya (15. Jh.).

J. V. [429]

Inventário dos Códices Alcobacenses (Biblioteca Nac. de Lisboa 1932). Es stehen uns die (schmalen) Bände von Tom. 3 an zur Verfügung. Sie führen eine Reihe von liturg. Büchern auf, die vielfach zisterziensischer Herkunft sind. S. 172 (CXLV 209) *Ordinário do officio divino da ordem de Cister* (portugies.); S. 221 (Nr. CLVI 250) Missale nach dem Ritus der Zisterzienser s. XIV, ebenso S. 222—229, ferner S. 333; S. 231 (CLXX 260) *Collect. Cisterc.* s. XIII; S. 247 (CCXLIII 27) *Livro dos usos da ordem de Cister* (portug.) s. XV; S. 248 (CCCI 279) *Menologium Cisterciense*; S. 387 (CIX 411) Lektionen und Orationen für Sonn- und Festtage nach dem Zisterzienserritus; S. 388 (CVII 412) *Nocturnalis lectionarius* s. XIII; S. 395 (CCLXXXIV/VIII 418/22) *Sanctoral disposto por ordem das festas do ano coligido por Fr. Rogerio on Rugero de Fulda*; S. 405 (CDXIII/XV 432/4) *Lectio-narius in usum chori ord. Cist.*

[430]

Montague Rhodes James, *A catalogue of the medieval manuscripts in the university library Aberdeen* (Cambridge 1932). Wir heben heraus S. 93 ff. Nr. 271 *Psalterium* und *Horae* s. XV von Sarum; Nr. 272 *Horae* von Sarum s. XV i; Nr. 273 *Horae* von Amiens s. XV e; Nr. 274 *Horae* von Flemish; Nr. 276 *Horae* von Sarum s. XV.

[431]

A. Balducci, *Regeste delle pergamene e codici del capitolo metropolitano di Chieti* (Casalbordino 1929). S. 59 ff. werden 5 Codd. besprochen, darunter ein *Lection. missae et pars Miss.* s. XII (aus Italien), ein *Missale plenum* O. S. Fr. s. XIV in gotischer Schrift, Herkunft von Guardiagrele, ein *Miss. plen.* s. XV, Geschenk an eine Chiesa Teatina von einem Guido von Medici und endlich ein *Psalterium breviarii per omnes hebdomadae dies* s. XV aus Villamagna (?).

[432]

Livres de liturgie imprimés aux XV^e et XVI^e siècles faisant parties de la bibliothèque de son Altesse royale le Duc Robert de Parme (Paris-Milan 1932). Der 1849 abgedankte, 1883 verstorbene Herzog von Parma, Karl Ludwig, hat als großer Bibliophile vor allem auch liturg. Werke aus der Frühzeit der Buchdrucker-kunst gesammelt und konnte hierbei bes. auch die Folgen der Säkularisation aus-nützen. Nach verschiedenen Wanderungen war die Sammlung zu Schwarzau am Steinfeld (Österreich); sie wurde zweimal katalogisiert, von Anatole Alès 1878 und von H. Bohatta 1909; beide Male jedoch wurden sehr wenig Exemplare des Katalogs gedruckt. Nach dem Tod des Herzogs Robert (1907) wurde die ganze Bibl. unter die Erben aufgeteilt; immerhin kann der vorliegende Auktionskatalog (die Versteigerung des ungeheuer wertvollen Besitzes fand am 1. VI. 1932 statt), noch 345 frühe Druckwerke und 19 Hss. aufzählen. Sie sind (nach einigen allge-

meineren Werken) alphabetisch nach den Diözesen und nach den Namen der Orden geordnet, aus denen sie stammen bzw. für die sie hergestellt wurden. Es sind alle Arten liturg. Bücher vertreten: Livres d'heures, Missalien, Breviere, Gradualien, Diurnalien, Direktorien, Psalterien, Prozessionalien; fast 100 Bücher sind nur aus dieser Sammlung bekannt; die meisten andern finden sich nur mehr in ganz wenigen Exemplaren auf den großen Bibliotheken. Wir können im einzelnen nicht auf diese Raritäten eingehen, da uns dies zuviel Raum beanspruchen würde. Jedenfalls aber müssen alle Forscher, die sich mit liturg. Frühdrucken beschäftigen, diesen Katalog zu Rate ziehen, der wichtige Ergänzungen zu Hain oder Copinger bringt. Seymour de Ricci schickt ein orientierendes Vorwort voraus, wichtig ist der Index der Drucker und Buchhändler S. IX, aus dem man auf die Beziehungen der liturg. Drucker zu den verschiedenen Bistümern, aber auch auf ihre Bedeutung im allg. schließen kann. [433]

A. Pellizzari, *Una raccolta di preziosi libri liturgici* (L' Illustrazione Vaticana. Ed. ital. 3 [1932] 509 f.). Illustr. Bericht über die von den letzten Herzögen von Bourbon-Parma gesammelten 606 liturg. Drucke des 15. und 16. Jh., die in den letzten Jahren infolge Erbteilung in alle Winde zerstreut wurden. Th. Kl. [434]

III. Riten.

H. Engberding OSB, *Die spanisch-westgotische Liturgie* (Lit. Zschr. 4 [1931/2] 155—166). Der Untertitel *Eine Einführung in ihr Wesen und ihren Geist* gibt über die Absicht des Vf. Aufschluß; die histor. Entwicklung (z. B. die Herkunft aus röm., gall., nordafrikan. Elementen) ist daher nur kurz behandelt, auch der oriental. Einfluß. Als wesentlich wird (S. 158) festgestellt, daß die span. Lit. „ein wurzelechter Sproß am Baume gallischer Liturgien“ ist; sie blühte bes. zur Zeit der Westgoten, wurde aber durch die röm. Vereinheitlichungsbestrebungen (Gregor VII.) verdrängt; Kardinal Ximenez hat nur für eine Kapelle in Toledo die alte span. Liturgie gerettet. Sie unterscheidet sich von der röm. vor allem durch „die breit ausladende Form und Fülle der Darstellung“, wodurch sie sich sogar von der gallischen abhebt (S. 159 f.). Weiterhin fällt auf die Brechung des straffen Satzbaus der römischen Orationen, die Ausweitung zu „förmlichen Schilderungen“ (S. 160 f.). Bei der *prae-fatio* (westg. *illatio*) entsteht durch solchen „fremden Einbruch“ aus dem reinen Dankgebet „ein reines Bittgebet von stärkster Eindringlichkeit“ in der ersten *Missa quam sacerdos pro se dicere debet* (S. 161 f.). Diese Ausbreitung zeigt sich auch bes. im Bereich der liturg. F o r m e l (S. 162) und in der Vermehrung dieser Formeln (S. 163). Es herrscht „der Drang nach Freiheit und Unabhängigkeit von strenger formelhafter Bindung“ (S. 164), z. B. in der Gottesanrede oder bei der Zusammenstellung von Perikopen. Dazu kommt auch noch die „starke Vorliebe für feinen rednerischen Schmuck“ (S. 165) und die Hervorkehrung eines Ausdrucks durch nachdrückliche, öftere Wiederholung, sowie die rhetorische Antithese. Weiter: „Verknüpfung von Liturgie und Gebet“ (S. 241). Die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst ist viel stärker als im röm. Brauch (S. 242). Dieser Umstand bedingt aber z. T. auch die Gefahr, daß die Einzelfrömmigkeit beim öffentlichen Gebet gern auf ihre Kosten kommen möchte (S. 243). S. 244 f. wird die Frage behandelt: „Wird in der gottesdienstlichen Feier das festlich begangene Ereignis wieder Gegenwart? Wohl in keinem anderen gottesdienstlichen Brauch kommt die Gleichsetzung des „Jetzt“ der Feier mit dem „Jetzt“ des vergangenen Ereignisses so stark zum Ausdruck wie gerade auf spanischem Boden. Man muß freilich in den meisten Fällen ein subjektives Sichhineindenken annehmen, wenn auch manche Texte deutlich vom „Mysterium“ künden. Inbezug auf das Wesen der Feste weist der span. Brauch nur wenige, merklich bedeutsame Unterschiede gegenüber dem röm. auf (S. 245). Manche Züge der span. Lit. erinnern gewiß an den Osten; sie ist aber doch eine

wahre Tochter der abendländ. Liturgiefamilie (S. 245 ff.). Den Schluß (S. 248) bildet ein Aufriß der Messe und des Stundengebets. [435]

J. C. Jeannin OSB, *Op wolk oogenblik gedurende de Mis begon men gebruik te maken van de 'tabulae' waarover de Middeleeuwsche liturgisten spreken* (Tijdschr. v. Lit. 13 od. 17 [1932] 354—361). Im Gegensatz zu den Aufstellungen von J. S m i t s van Waesberghe SJ faßt J. die bei den ma. Liturgikern öfters erwähnten *tabulae* als die Kastagnetten, die der Vorsänger vom Beginn der Messe an gebrauchte. Eine genaue Interpretation der einschlägigen Stellen aus Honorius von Autun, Amalar und Sicardus v. Cremona (nebenbei auch aus der *Nova poëtria* des Gottfried von Vinosalvo) liefert die überzeugenden Beweise. [436]

L. Opfermann, *Notizen zur Missa defunctorum in der 2. Hälfte des Mittelalters bis zum Konzil von Trient nach Handschriften und Frühdrucken der Kasseler Landesbibliothek* (Lit. Zschr. 4 [1931/2] 167—172). Ausgehend von einer Veröffentlichung Lutterottis in Eph. lit. 41 (1927) 445 ff. bringt O. hier neue Belege für die Tatsache, daß die Texte (sowohl Gesangstexte wie Orationen wie Lesungen) in den Requiemsmissen des MA viel mehr Abwechslung boten als das heutige Miss. Rom. Herangezogen werden das Graduale der hl. Kunigunde (Kassel L.-B. 4^o Mss. theol. 15), ein Evangeliar aus Hardehausen (2^o Mss. theol. 60 von ca. 1160), verschiedene Plenarmissalien s. XIV/XV (aus Fritzlär), einige Frühdrucke sowie die von Lutterotti publizierten Texte. [437]

Fr. Zanetti, *La Quaresima e le stazioni di Roma* (L' Illustrazione Vaticana. Ediz. ital. 3 [1932] 194—196). Notizen über ma. Fasten- und Stationsgebräuche nach Ugonios *Historia delle stazioni di Roma* (1588). Th. Kl. [438]

Chapeau, *Les processions des Rogations à Poitiers au début du XIII^e siècle* (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 3^e série 9 [1931/32] 599—605). Nach den Zeugnissen von ca. 1226, die aus den Archiven der Abtei von Nouaillé stammen. L. G. [439]

P. Browe SJ, *Die Kommunion in der Pfarrkirche* (Zschr. f. kath. Theol. 53 [1929] 477—516). Privatkirchen waren im früheren MA (trotz mehrerer Verbote) sehr gebräuchlich, doch wurde mit Erfolg dafür gekämpft, daß „wenigstens an den hohen Festtagen alle in die Bischofs- oder Pfarrkirche kommen und dort gemeinsam mit dem Volk die Messe anhören und die Kommunion empfangen mußten“. Seit der Karolingerzeit wurde die eigene Pfarrkirche betont. „Es war besser, daß der Fremde an Sonn- und Feiertagen keine Messe hörte und nicht kommunizierte, als daß er zu einem andern Pfarrer ging“ (S. 479). Der Grund lag in der Bezahlung des Zehnten. Schwieriger wurde die Frage, als viele Kapellen neben der Pfarrkirche und viele Eigenkirchen von Adeligen und Klöstern errichtet wurden. Besonders heftig wurde der Streit zwischen den Pfarrern und den Klosterkirchen, als die Mönche auch Priester wurden. „Es dreht sich um die Erfüllung der Sonntagspflicht, um die Spendung der Taufe, die Ölung und die Ehe, bes. aber um das Recht, Beichte zu hören und Bußen zu geben und nicht zuletzt um das Begräbnisrecht“ (S. 482). Br. behandelt nur die Kommunionsspendung. Die Pfarrer hatten ein materielles Interesse, dafür zu sorgen, daß das Volk in ihre Kirche kam; aber auch seelsorgerische Gründe wirkten mit. Ebenso bei den Klöstern, die sich freilich verschieden dazu stellten (Beispiele von Cluny, Muri, verschiedene Synoden). Sehr leidenschaftlich entbrannte der Kampf, als die Bettelorden entstanden; die Pfarrer unterlagen in bezug auf das Beicht hören, blieben aber Sieger in der Frage der Kommunion-Austeilung. Nur im Notfall und mit bes. Privilegien durften Ausnahmen gemacht werden; Privilegien wurden an Orden, mächtige Herren und Fürsten, Spitäler gegeben. Bei Ordenskirchen war es von großer Bedeutung; denn „bei den Mönchen das Sakrament zu empfangen, auf dem Sterbebett eingekleidet und dann beerdigt zu werden, galt als eine bes. Gnade und fast als ein Unterpfand des Heils“. Die Päpste gaben gerne solche Privilegien

an Ordensleute, die Kämpfe blieben aber nie aus. Zunächst ging es um die Kommunion der Ordensleute selbst, dann um die des Gesindes (auch hier verschiedene Stadien S. 491 ff.). Auch die Nonnen strebten stets nach der Befreiung vom Pfarrzwang und nach Anschluß an einen Männerorden zum Zweck der Sakramentenspendung; bes. wurden die Dominikaner in diese Tätigkeit gezogen, die sich schon zur Zeit ihres Stifters der Reform der weiblichen Klöster angenommen hatten. Später ließ sich der Orden allerdings von dieser Tätigkeit befreien (S. 495), aber der Versuch mißlang. Aber auch die Mitglieder des 3. Ordens gaben sich Mühe, sich den Pfarren zu entziehen (S. 496); auch hier gab es Schwierigkeiten und Streitigkeiten, bes. auch bei den Beghinen (S. 497). Am empfindlichsten aber wurde die geordnete Seelsorge durch die außerpfarrliche Laienkommunion getroffen (S. 500); infolgedessen war hier der Streit ganz erbittert und langwierig. Auch hier wurde das Recht der Pfarrer, die Kommunion auszuteilen, seit dem 14./15. Jh. sehr geschwächt, keineswegs aber bei der Osterkommunion (S. 503); die Päpste haben fast immer dieses Pfarrecht geschützt; einige Synoden haben die Strafe der excomm. lat. sent. auch auf diejenigen ausgedehnt, die nicht in der Pfarrkirche kommunizieren. Jedenfalls ist mit geringen Ausnahmen (namentlich für Fürstlichkeiten und Frauenklöster) das Verbot theoretisch immer aufrecht erhalten worden. Erst der neue Kodex hat aus dem Gebot, in der Pfarrkirche Osterkommunion zu halten, einen Rat gemacht. [440]

P. Browe SJ, *De frequenti communione in ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia* (Text. et docum. in us. exerc. et praelect. Acad. Ser. theol. 5. Ed. Pontif. Univ. Gregor. Romae 1932). Sammelt in 3 großen Abteilungen (I. *Scriptores*, II. *Regulae monasticae et canonicorum*, III. *Decreta pontificum et synodorum*) die wichtigsten Zeugnisse, die freilich auch viel Wichtiges über das eigentliche Thema hinaus enthalten. Die Nr. 68—72, 129/30 greifen über das J. 1000 hinaus. Bei einigen (z. B. Nr. 95) ist der Zusammenhang mit dem Titel nicht ganz klar. [441]

Abt B. Capelle OSB, *Le rite de cinq grains d'encens*. (Quest. liturg. et paroiss. 17 [1932] 1—11). Zurückgreifend auf einen Aufsatz von H. Rabotin, *Les grains d'encens du cierge pascal* in der inzwischen leider verschwundenen Zschr. *La vie et les arts liturg.* 7 (1920/1) S. 221 ff. [s. Jb. 1 Nr. 464] zieht C. eine ganze Reihe alter Zeugnisse für den Ritus heran (Prudentius, span. Ordines, alte Redaktion des Gelasianum, Ordo von Apamea s. XII i, Pontifikale von Poitiers s. IX e, Ratdolt-sakramentar s. X/2) und faßt die Entwicklung in folgenden Etappen zusammen: 1. zunächst nur eine einfache Salbung der Kerze in Kreuzesform in Spanien, Mailand, vielleicht auch Gallien; 2. verschiedene Deutung der älteren Rubrik (*facit signum*), daher: entweder Eingravierung der Kreuzform oder bloßes Kreuzzeichen vor der Kerze; diese führte bisweilen den Namen *incensum*; 3. Mißverständnis über den Begriff *incensum* und daher Verwendung der Weihrauchkörner; 4. genaue Vorschriften über die 5 Körner, wahrscheinlich zu Rom s. XI eingeführt. Mit dieser einfachen histor. Erklärung fällt jeder Symbolismus im Sinn eines Durandus weg. [442]

G. Rückert, *Die Auferstehungsfeier im ehemaligen Kloster Polling* (Lechisarlant 9 [1933] 58 f.). Beschreibt die z. T. liturg. Feier in der Osternacht nach einem *Breviarius* s. XVI; die Gebräuche sind aber sicher älter. [443]

B. Roth, *Osterliturgie in Alt-Seckau* (Seckauer Hefte 1 [1933] 105—117). Zeremonien der Kar- und Osterwoche nach einem Seckauer Brevier von 1345, Hs. II 756 der Univ.-bibl. Graz, geschr. von Dietreich. Die Liturgie ist durch dramatische Feiern vermehrt, wobei das Volk deutsche Gesänge in die lat. einschleibt. Am Gründonnerstag vor dem Hochamt um 11 vorm. oder 3 nachm. Feuerweihe; das Feuer auf einem Rohr in die Kirche getragen und für den Karsamstag aufbewahrt. In der Messe Gloria nur, wenn der Bischof das Chrisma weihte.

Wenn alle von der Brotsgestalt kommuniziert hatten, ergriff der Diakon den Kelch, sang *Calicem salutaris accipiam* und trank daraus, während der Chor den Ps. *Credidi* sang; dann reichte der Diakon allen das hl. Blut. Am Karfreitag finden sich in der Hs. die Worte: *Sanctificatur enim vinum non consecratum per panem sanctificatum. Et ita communicent qui velint. Hac die apostolica recolitur consecratio, qui tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebant* [vgl. dazu M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Jb. 5 Nr. 360; ferner Jb. 4 S. 176 Anm. 5]. Grablegung des Kreuzes. Am Karsamstag nach der Taufe Fortsetzung der Litanei; nach dem *Agnus Dei* rief der Diakon *Accendite*, der Kantor *Kyrie eleison*, worauf die Kerzen der Neugetauften angezündet wurden. Am Ostersonntag nach der Mette dramatisches Ostermysterium, wobei das Volk *Christ ist erstanden* und *Es giengen drei vrawen* sang. Zur Vesper während der Osterwoche Prozession zum Taufbrunnen. O. C. [444]

C. Callewaert, *La Quaresima a Milano al tempo di S. Ambrogio* (S.-A. aus Ambrosius [Mailand] Nov.-Dez. 1932). Verbesserte und vermehrte Neuausgabe des in der Rev. Bénéd. 1920 S. 10—21 veröff. Aufsatzes. O. C. [445]

L. Levillain, *Sur un passage des „Annales regni Francorum“* (Le moyen âge 3. sér. 1 [1930] 194—198). Der auf einen Zug des Königs Pipin nach Aquitanien i. J. 766 sich beziehende Text ist insofern für den Liturgiker wichtig, als er uns mitteilt, daß der Monarch in jenem Jahre zweimal Ostern feierte; das 1. Mal am 22. III. zu Gentilly, wo man sich für die Berechnung des Festdatums dem Kanon des Viktorius v. Aquitanien anpaßte, das 2. Mal am 19. IV. zu Vienne, wo die röm. Berechnung gebräuchlich war. L. G. [446]

P. Borella, *Il Chrismon, la cenere ed il cilicio negli antichi scrutini battesimali ambrosiani* (Ambrosius 9 [1933] 59—77). Nach den Schilderungen des ambros. Taufritus durch Beroldus begannen die Skrutinien zu seiner Zeit mit einer eigenartigen Zeremonie. Auf ein Zilizium zeichnete man mit Asche das Chrismon (Christusmonogramm). Nach der Segnung dieser Asche ließ man die *Competentes* vor diesem Zeichen bestimmte Gebete sagen. Wahrscheinlich handelt es sich hier um die Fusion von zwei verschiedenen Dingen: Bußübungen der Täuflinge in *cinere et cilicio*, reich bezeugt durch die Väter und die mailänd. Liturgie [vgl. Nr. 237], und ein didaktischer Brauch (Schrift des Chrismon auf die Asche), der vielleicht der Kirchweihliturgie entlehnt wurde, wo der Brauch, ein Alphabet auf den Boden niederzuschreiben, von den Symbolisten des MA ähnlich aufgefaßt wurde. B. N. [447]

W. Hug OSB, *Geschichte des Festes Divisio apostolorum* (Theolog. Qu.-schr. 113 [1932] 53—72). Die Jb. 10 (1930) S. 162—168 vorgelegte Textstudie zum Feste der *Divisio apostolorum* verfolgt und erweitert Vf. nunmehr nach der histor. Seite. Unter Heranziehung und Auswertung reichen Quellenmaterials kommt er dabei zu folgendem Ergebnis: Das Fest kam im 9. Jh. auf und verbreitete sich bis gegen Ende des MA über das ganze lat. Abendland, mit anscheinender Ausnahme von Spanien. Die Dichte der Verbreitung schwankt in den einzelnen Ländern. Allen voran stand Deutschland. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich vermuten, das Fest sei von Irland durch irische Mönche nach dem Festland gebracht worden. Diese Frage aber weiter zu verfolgen, ist dem Vf. nicht möglich. H. E. [448]

E. Eichmann, *Die „formula professionis“ Friedrichs I.* (Hist. Jahrb. d. Görresges. 52 [1932] 137—144). Vergleicht zunächst ein von Abt Wibald von Corvey 1152 (März) entworfenes Schreiben Friedrichs I. mit dem Krönungs-Ordo D, der die 3 Stufen des liturg. Weges *ad regni fastigium* angibt: Salbung, Insignienübergabe, Stuhlsetzung. Vor der Salbung (S. 138) wird in Form eines Skrutiniums vom König die Zusicherung verlangt, daß er den kathol. Glauben bewahre, den Kirchen und ihren Dienern ein Schützer sein und das Reich nach der Gerechtigkeit seiner Väter regieren wolle. Von der Kundgebung der Ergebenheit gegen den

Papst findet sich im alten Ordo keine Spur. (Wichtig für die liturg. Auffassung S. 138 A. 2.) Im Schreiben bei Wibald spricht Fr. aber auch von einer *formula professionis nostrae*, die er *in ipso regni throno et unctione sacra* von den Bischöfen entgegengenommen habe; ihr Inhalt sei gewesen, dem Papst persönlich Liebe und Ehre zu erweisen usw. In einer Antwort vom 17. V. 1152 nimmt der Papst auf diese *professio* Bezug, fast wörtlich, erwähnt jedoch die den Papst betreffende Stelle nicht. Eine *professio*-Formel findet sich aber schon (S. 139) in Bamb. Lit. 55 (= Pontif. S. Ottonis), nach M. Andrieu, *Les Ord. Rom. du haut moyen âge* I S. 73 eine Abschrift des für die Abtei Michaelsberg verfaßten Pont. zwischen 1124/39; ebenso ein Ordo einer Wolfenbüttler Hs. s. XII/1. Erstmals gebraucht bei Lothar v. S. oder spätestens Konrad III.; vom Papst ist aber nicht die Rede. Wibald hat die Klausel hineingebracht, die dann bei der Absendung gestrichen wurde. Die Formel ist aus dem Zeremoniell nicht mehr gewichen, wenn auch immer mit Änderungen versehen, besonders mit Bezug auf den Gehorsam gegen den Papst. Die Formel selbst ist der alten burgund. Königsweihe (s. X) entnommen, einem sehr alten Ordo (mit Reinigungsbad usw.) (Martène II [1788] 227; Waitz, *Krönungsordines* S. 88 ff.). [449]

R. E. Balfour, *Note on the History of the Breviary in France* (Journ. of Theol. Stud. 33 [1932] 365—369). Gibt einen knappen Überblick über die Entwicklung des Breviers in Frankreich, wobei er bes. auf die versuchten Reformen (bes. in Rom z. B. unter Pius V.) und ihre (meist ausgebliebenen) Erfolge hinweist. B. führt den Überblick bis in die neueste Zeit. Wertvoll ist die in den Fußnoten angegebene zahlreiche Literatur. [450]

L. Verwilt OP, *De Dominikaan'sche Completen* (Tijdschr. v. Lit. 13 [1932] 130—151). Die Feier der Komplet unterschied sich bei den Dominikanern schon von Anfang an durch größere Feierlichkeit und prächtigere Ausstattung von der röm., ambros. und monast. Sitte. Vf. geht den Gründen dafür auf histor. Wege nach und findet 3 Faktoren: 1. die ausgedehnte Seelsorge der Dominikaner; 2. die Einführung des so beliebten Gesangs *Salve Regina* und der S.-R.-Prozession; 3. die Verwandtschaft der dominikan. Liturgie mit der alten gallisch-röm. (auch oriental. Einflüsse?). Auch in den systematischen Betrachtungen (S. 136 ff.) greift V. immer wieder auf die Geschichte zurück, so z. B. S. 140 beim Responsorium *In pace* und bes. beim Hymnus, der in der dom. Lit. zeitweise den sonst gebräuchlichen *Te lucis ante terminum* ersetzt: es ist der aus dem 9. Jh. stammende Hymnus: *Christe qui lux est et dies* (= *An. hymn.* LI S. 21). Ferner wird geschichtlich erläutert die Wanderung der Antiphonen: *Evigila super nos, aeternae Salvator* und *O Rex gloriose inter Sanctos tuos* (S. 143 ff.), ebenso (S. 145) *Media vita*. S. 149 wird gesprochen über den vor der Komplet in der Osterzeit gesungenen Hymnus: *Jesu nostra redemptio*, den wir schon in benediktin. und ir. Hss. s. IX. antreffen. [451]

L. Gougaud OSB, *De la veilleuse de certaines églises antérieure à la lampe du Saint-Sacrement* (Eph. lit. 46 [1932] 435—438). Schon vor dem „Ewigen Licht“, das seit dem 12. Jh. bei der Aufbewahrungsstätte der hl. Gestalten und seit dem 16. Jh. vor dem Tabernakel brennt, gab es in manchen (vor allem Kloster-) Kirchen ein Tag und Nacht brennendes Licht, sei es ein Öl- oder Wachlicht (*lumen, luminare, lampas, candela, cereus, lucerna, laterna*). G. sammelt 7 Dokumente aus älterer Zeit (ältestes 1079/87 in Ulrichs *Antiqu. consuet. Clun. mon.*). Der Gebrauch kann symbol. Ursprungs sein (*lux* = *Christus* oder Bezugnahme auf das immerwährende Feuer bei Levit. VI, 1, 2, 13), kann aber auch aus praktischen Rücksichten entstanden sein, um nämlich in den vielbesuchten (Kloster-) Kirchen auch bei Nacht stets Licht zu haben bzw. um nicht immer aufs neue Feuer schlagen zu müssen. [452]

A. Wilmart OSB, *L'office du Crucifix contre l'angoisse* (Eph. lit. 46 [1932] 421—434). In einem Cod. der Zentralbibl. Zürich (C 171) steht ein *libellus precum*, den W. für Ende s. XI. datiert. Er enthält bes. (z. B. neben einem Fürbittgebet. in

dem u. a. auch schon der hl. Nikolaus [!] genannt wird) ein merkwürdiges *Officium crucis*, das den Zweck hat, den Schutz des Erlösers in irgendeiner Angst verursachenden zeitlichen Gefahr zu erleben, — ein durchaus außerliturg. Erzeugnis, jedoch durch und durch aus liturg. Stücken und Formeln (Psalmen, Antiphonen, Gebetsausdrücke) aufgebaut. Nach W. (S. 423) verraten die Gebete, die für eine Frau, wahrscheinlich eine Äbtissin, verfaßt sind (vgl. z. B. S. 429 Z. 158: *ego peccatrix et indigna famula Christi*), deutlich (?) germanischen Ursprung. Merkwürdig ist die einleitende Zeremonie (5mal geteilte Kerze, 5mal geteiltes Almosen usw.). Das Offizium selbst besteht aus 4 großen Abschnitten, die (neben liturg. bekannten Bestandteilen) sonst unbekannte Gebetstexte enthalten — mit einer Ausnahme: das Gebet II Z. 125 ff. (inc.: *D. d. o., qui sedes super cherubin et seraphin et profundum abyssi intueris*) findet sich (S. 428 Anm. 3) auch in Brit. Mus. Arund. 60 (von 1060) und Vat. Reg. 17 (s. XL.), einzelne Teile im Book of Cerne s. IX. — Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn der Hg. einen Stellennachweis gebracht hätte, um den Charakter der Texte etwas zu beleuchten; ich verweise hier z. B. nur auf die Allitteration S. 430 Z. 33: *ab omni periculo cordis et corporis* (die übrigens nicht allzu häufig ist); vgl. dazu E. Wölfflin in: Sitz.-Ber. d. b. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1881, 2 S. 52 und Hist. Vjschr. 1933 S. 407. — Kulturgeschichtlich stellt dieses private Offizium ein außerordentlich interessantes Dokument dar, da es zeigt, wie früh — wir müssen W.s paläographischer Datierung wohl allen Glauben schenken — sich das subjektive Element der Liturgie zu bemächtigen begann. Freilich beweist gerade wieder die Unselbständigkeit gegenüber dem liturg. Gut, wie stark man auch bei solchen individuellen Angelegenheiten an die überlieferte Gemeinschaftsform gebunden war. [453]

A. Wilmart OSB, *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix* (Eph. liturg. 46 [1932] 22—65). Die von W. herausgegebenen Texte, die schon einen Übergang von der liturg. zur außerliturg. Frömmigkeit darstellen, dienen in erster Linie dazu, die Bedeutung zu beweisen, die das hl. Kreuz als Verehrungsobjekt im 11. Jh. erlangt hat. Um aber einen Vergleich zu ermöglichen, bringt W. auch einige karoling. Texte des 9. Jh. (aus dem *Book of Cerne* und dem Pontifikale von Poitiers = Par. Bibl. de l'Ars. Nr. 227, ferner aus Paris B. N. 5596 und dem ital. Sessor. 71). Den größten Raum der Ausgabe nehmen sodann die Andachten zum hl. Kreuz in einem Psalterium von Farfa (Farf. no. 4 Bibl. Naz. f. abb. d. F.) und in einem Psalterium von Nonantola (Vat. Lat. f. d. Non. Nr. 84). Beide Hss. entstammen dem 11. Jh.; die erstere enthält u. a. eine Andacht in 6 Abteilungen, die deutlich an die liturg. Funktionen bei der *Adoratio crucis* am Karfreitag anknüpft (*Orationes ad crucem salutandam in Parasceve aliisque temporibus dicende*). Aber auch die Andacht im Cod. von Nonantola bewahrt in hervorragendem Maße liturg. Reminiszenzen. Außer dem ganzen Aufbau der einzelnen Teile (*Psalmus, Capitulum, Oratio*) erinnert z. B. daran die Verwendung des Trishagion (S. 44 Z. 11): *Sanctus deus. Sanctus fortis. Sanctus et immortalis*. Wir haben hier offenbar einen Übergang von der liturg. Stellung dieses Gebets zu seiner volkstümlichen Verbreitung vor uns (vgl. Lit. Zschr. 4 [1932] 203 f.; Jb. 12 Nr. 427); das „Apotropäische“ scheint durch die folgende Antiphon nahegelegt: *fugite omnes partes adversae*; oder durch das vorausgehende: *libera me... ab omni tribulatione et angustia praesentis uitae ac futurae*. — S. 55 ff. läßt W. noch andere Zeugnisse für das 11. Jh. folgen, aus einem Psalterium für die Kathedrale von Cambrai (Camb. 54) und aus dem Ms. Arras 735. Zum Schluß (S. 58 ff.) werden auch noch die dem hl. Petrus Damiani und dem hl. Anselm von Canterbury zugeschriebenen Gebete zum hl. Kreuz untersucht; das Ergebnis ist, daß von allen überlieferten Petrus Dam. nur 3, Anselm nur 1 als original zuerkannt werden darf, während alle anderen schon früher im 11. Jh. vorhanden waren, ja bis ins 9. Jh. zurückgehen. — Die ganze Edition W.s ist sehr wichtig für die Geschichte der ma. Frömmigkeit und die Erforschung des Zeitpunkts, da sich die geschlossene

Liturgie in „Andachten“ aufzulösen begann. Die Verehrung des hl. Kreuzes tritt, wie W. eingangs (S. 23) nicht zu betonen versäumt, geschichtlich neben die Marienverehrung, die neue eucharistische Verehrung, die Andacht zum Hl. Geist und zu den Schutzengeln. — Es sei gestattet, einige sprachliche Beobachtungen anzufügen. Zweimal (S. 32 Z. 20 f. und S. 39 Z. 14) erscheint die Alliteration *corde(a)* — *corpore(a)*; vgl. hierzu Hist. Vjschr. 28 (1933) S. 407. — Wenn es S. 40 Nr. [22] Z. 3 f. heißt: *inter omnia ligna paradysi gloriosior, pulchrior . . .*, so ist das eine unlogische Kontamination, vulgärem Gebrauch entsprungen; es lohnte sich, einmal solchen Erscheinungen nachzugehen; vgl. z. B. Salv., *ad eccl.* I, 1, 1: *Inter ceteros . . . morbos . . . nescio an ullus te acerbior . . . peste . . . conficiat.* — Zu *sacratissimus (potentia* S. 32 Z. 26; *latus* S. 37 Nr. [14] Z. 3; *virgo* S. 49 Z. 176) vgl. Jb. 2, 154; B. Bl. f. d. Gymn. 63 (1927) 382. [454]

P. Browe SJ, *De ordaliis I. Decreta Pontificum Romanorum et Synodorum. II. Ordo et rubricae. Acta et facta. Sententiae theologorum et canonistarum* (Text. et doc. in us. exerc. et praelect. acad. Ser. theol. 4. 11. Romae 1932/3). Die beiden Hefte bieten eine äußerst instruktive Sammlung wichtiger Texte über die „Gottesurteile“ (angels. „Ordalien“), die sich ja an vielen Punkten mit liturgiegeschichtl. Fragen berühren. Wir konnten z. B. Jb. 11 Nr. 399 auf eine solche Stelle aufmerksam machen. Gerade die Segnungen und Gebete, die in den Ordo eines Gottesurteils eingeschaltet sind (vgl. z. B. Br. II S. 14: *Benedictio scuti et baculi ad duellum faciendum* u. a.) stellen eine enge Verbindung zwischen den beiden Gebieten her. Aber auch ein Synodalbeschluß wie der von Tours 813 (Br. I S. 33), nach dem alle mit dem *sacrum chrisma* *unctos aut potatos* für gefeit in jedem *examen* gehalten wurden, ist für diese Beziehungen wichtig. Bes. interessant ist die Abteiling der Tatsachenberichte und der Urteile über die Ordalien, weil sich hier am klarsten die Schwankungen in der Auffassung und die Vielgestaltigkeit der Anwendung offenbaren. Zu der Behandlung der Frage im *Carmen de Timone comite*, das Br. II 68 Anm. 5 erwähnt wird (mit Recht im Anschluß an Agobard von Lyon), vgl. J. Brummer in Hist. Vjschr. 1916 S. 103 f. und die dort angegebene Lit. Otto I. hat den gerichtlichen Zweikampf in Italien eingeführt; vgl. P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio* I 276. 287. Vgl. auch das Ergebnis der Synode von Valence 855 und den Befehl Karls d. Gr.: *ut omnes iudicium dei credant absque dubitatione*, ferner Schwentner, *Die Stellung der Kirche zum Zweikampf bis zu den Dekretalen Gregors IX.* (Theol. Quartalschr. 111 [1930] 190 ff.); H. Günter (o. Nr. 399) 109 f. — Vielleicht darf man auch hinweisen auf Gottfried v. Straßburgs *Tristan* V. 15 641 f. und dazu die Jb. 1 Nr. 376 angezeigte Arbeit von U. Stöckle S. 80 ff. und S. 30 (zu V. 15 655). [455]

IV. Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

M. S. Węglewicz, *Doctrina S. Hieronymi de SS. Eucharistia* (Rom 1931). Die Arbeit, die die kath. Lehre von der Eucharistie in ihren wesentlichen Zügen als bei Hieronymus vorhanden nachweist, scheint mir auch für die Geschichte der Liturgie zunächst dadurch ertragreich, daß sie S. 35 ff. das zusammenstellt, was sich in den Werken des Kirchenvaters unmittelbar über Riten der Messe findet, z. B. Anzünden von Kerzen beim Evangelium, Bereitung der *calices sacri*, Einteilung der Perikopen, Alleluia, Memento, Pater noster, Ritus der Kommunion (*in prima communione corporis Christi dicunt: Et dimitte nobis debita nostra* Adv. Pelag. 3, 15 PL 23, 585; *ad Eucharistiam Christi respondebo Amen* Ep. 81, 2 CSEL LV 109), andere liturg. Dinge und Riten: die Osterkerze (Ep. 18), Getränk von Wein und Milch an die Neugetauften (*Comm. in Is.* c. 55 Vs. 1 ff. PL 24, 5, 25), Kirchenausstattung und Kirchen- und Altarschmuck, z. B. auch Blumen- und Blätterschmuck für die Basiliken und *martyrum conciliabula*, die hl. Gewänder. Geradeso wichtig

sind die Stellen, die über das Wesen des Opfermysteriums handeln. Da muß man dem Vf. zunächst danken für die S. 48 gegebene Aufzählung der Namen der Eucharistie bei H.; z. B. *mysterium salvatoris*: In ps. 41, 2; übrigens auch einfach: *mysterium*: si . . . *imus ad mysterium*, *Comm. in ps.* 147 ed. Morin, *Anecd. Maredsol.* III 2 S. 302; *sacramentum suum*: *Hom. in ps.* 109, 15; *Adv. Iovin.* n. 25; In *Matth.* 16, 26; *Ep.* 52, 3; *cultus Dominicae passionis*: *Ep.* 114, 2; *mysterium corporis et sanguinis*: In *Ezech.* 41, 18; *holocaustum agni immaculati*: In *Ezech.* 41, 18; *caro mystica*: In *Is.* 55, 1; *mysterium nostrum*: *Lib. qu. in Genes.* 18. Ebenso aufschlußreich sind die sich bei H. findenden Termini, die von der Eucharistie ausgesagt werden, z. B. *conficere* (dieser Ausdruck findet sich bei H. 14 Jahre vor Ambrosius, so S. 55), *attractare, celebrare, immolari, offerri* (S. 50 ff.). Was sich bei H. über das Wesen des Opfermysteriums findet, steht S. 83 f. und wird auch vom Vf. als *repraesentatio (et applicatio)* des Kreuzesopfers aufgefaßt. Das Meßopfer ist nach des H. eigenem Ausdruck *cultus Dominicae passionis* (*Ep.* 114, 2). Daß es sich hier um die objektive Anamnese handelt, über die in diesen Jbb. so oft gehandelt ist, versteht sich. Die Messe ist *sacrificium, in quo victima offertur pro populo et sacerdos sequens* *sequester est Dei et hominum* (*Epist.* 64, 5) oder . . . *vitulus saginatus, qui ad poenitentis immolatur salutem, ipse salvator est, cuius quotidie carne pascimur, cruore potamur. Hoc convivium quotidie celebratur, quotidie Pater filium recipit; semper Christus credentibus immolatur* (*Ep.* 21, 26 ff.). Das ist genau das, was O. Casel vor Jahren als Gesamtauffassung der Kirchenväter herausgearbeitet hat (*Jb.* 6 S. 113 ff.). Es ist zu bedauern, daß der Vf., der sonst die deutschsprachl. Literatur wohl anführt, die sich mit dem christl. Kultmysterium befassenden Arbeiten des Jb. nicht zu kennen scheint. Jene Lehre des hl. H., der bei ihrem Vortrag nur am Rande der Tradition steht, ist die „Mysterienlehre“, die die einfachste Antwort auf die Frage nach der „essentia metaphysica“ des Meßopfers gibt. Manchmal kommt das Buch, das man mit aufrichtiger Freude liest, aus zu moderner Vorstellung und trifft deshalb das altchristl. Ethos zu wenig, das z. B. bei einer Stelle wie *Comm. in Ecclesiastem* 3, 12—13 PL 23, 1039 *Carne eius vescimur et cruore potamur non solum in mysterio, sed etiam in Scripturarum lectione* nicht mit „geistlicher Kommunion“ (S. 41) wiedergegeben werden kann. Die schöne Kommentarstelle zu Jerem. c. 31 Vs. 10 *confluens ad bona Domini* CSEL ed. Reiter S. 386 f. kann heute gewiß als passende „gratiarum actio“ nach der Messe benutzt werden, sie hat als solche aber doch mit diesem Brauch nichts zu tun.

H. Fr. [456]

D. Zähringer OSB, *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie* (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. hg. von Ehrhard-Kirsch. XVII. Bd. 1/2. Heft. Paderborn 1931). Als sicheres Ergebnis kann die Untersuchung feststellen, „daß Augustin in der *ordinatio* ein Sakrament sieht, das seinen Empfänger in den vom Laientum grundsätzlich unterschiedenen klerikalischen Stand einreicht, und in ihm unabhängig von allen sittlich-religiösen Qualitäten der Person eine bleibende amtliche Heiligung bewirkt, durch die er befähigt ist, die Heilsgüter der Kirche in objektiv gültiger Weise weiterzuleiten“ (S. 216 f.). Dies Ergebnis wird von breiter Grundlage aus gewonnen; zunächst wird das Problem in bezug auf Christus und die Kirche gesichtet. Im 2. Kap. werden die gerade für diese Frage so wichtigen geschichtlichen Voraussetzungen behandelt: Donatismus und zu seiner Beurteilung die Lehrentwicklung bis Cyprian, die anschließenden Kämpfe; nicht übersehen wird das Moment neuplatonischer Einflüsse. Nach Behandlung der augustin. Sakramentenlehre im allg. (3. Kap.) folgt im 4. Kap. die Untersuchung des kirchl. Ministeriums und im 5. Kap. der Ordination. Ein Kap. über allgemeines und besonderes (Amts-)Priestertum schließt den Fragenkreis in glücklicher Weise ab. Über das eigentlich Liturgische (Ritus, Funktionen) des Priestertums und seiner Weihe erfahren wir bei Aug. nur wenig und stets zufällig. Die Arbeit läßt erneut eindringlich erkennen, wie fragmentarisch unsere Kenntnis der alten Dogmen- und

Liturgiegeschichte immer bleiben wird. Daß aber auch eine solch zufällige Überlieferung uns nicht berechtigt, an der Katholizität der Lehre Aug.s zu zweifeln, hat Z. gut herausgestellt. Überall wird deutlich, wie sehr Aug.s Behandlung unseres Themas ganz aus seiner allgemeinen Polemik gegen die Donatisten erwächst. Die echt august. Probleme der Beziehung zwischen persönlicher Heiligkeit und dem Kirchlich-Amtlichen, dem *donum invisibile* und dem *sacramentum visibile*, bilden stets den Hintergrund: eine im besten Sinne dogmengeschichtl. Methode. Klarheit, Übersichtlichkeit, eine angenehme Darstellung, reichliche Zitate und ein kurzes Namen- und Sachregister erhöhen den Wert der schönen Arbeit. B. N. [457]

E. Hauler, *Die dem hl. Augustin zugeschriebene Predigt über die Verwandlung von Wasser in Wein* (Wien. Stud. 50 [1932] 129—151). Der Text dieses Sermo wurde bereits von Mai, *Nova Patr. Bibl.* I 247 ff., Sermo 118, ferner PL 47, 1144 ff., Sermo 3, und jüngst von A. Wilmart OSB, Rev. Bénéd. 42 (1930) 5 ff. veröffentlicht. Als Hss. kommen vor allem der sog. Sessorianus (nach Hauler Ende 7. Jh., nach Wilmart dagegen Ende 6. Jh.) und der sog. Cantabrigiensis (9./10. Jh.) in Betracht. Außerdem benutzte Wilmart noch 2 andere Hss., den Codex Lugdun. 478, L und ein Homiliar aus Fleury, jetzt Aurel. 154, fol. 61—64. Da die Lesungen von C. und S. von Wilmart aber weniger genau wiedergegeben worden seien, da Wilmart ferner auf die philolog. Betrachtung weniger Gewicht gelegt habe, glaubt H. den Sermo Augustins, der ihn schon vor dem Kriege beschäftigte, von neuem veröffentlichen zu sollen, indem er zuerst den Text des Sermo mit kritischem Apparat, dann eine Erklärung der wichtigen textlichen Abweichungen bietet.

H. E. [458]

B. van der Stappen, *Het h. Missoffer volgens den H. Albertus den Groot* (Tijdschr. v. Lit. 13 [1932] 260—268). Es kommen als Quellen in Betracht der 4. Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, das Buch *De eucharistia*, der Kommentar zu den Meßgebeten: *De sacrificio missae*. Besonders hervorgehoben wird der Opferbegriff bei A. (*Immolatio nostra est rei immolatae oblatio per manus sacerdotum; Immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei*) und dann der Opferakt Christi in seiner sakramentalen Wesenheit. Dazu vgl. aber O. Casel, Jb. 6 S. 194. [459]

F. Neumann, *Freidanks Auffassung der Sakramente* (Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1930 Phil.-hist. Kl. [Berlin 1930] 363—380). Es fragt sich, ob Freidanks Auffassung von den Sakramenten beeinflusst ist von den Zisterziensern, zu denen Fr., der 1233 in der Nähe von Kaisheim gestorben ist, offenbar in persönlicher Verbindung stand. Ob ihm die Siebenzahl schon geläufig war, ist unsicher; freilich ist es falsch, „nach altem Sprachgebrauch“ „jede kultische Handlung“ als Sakrament zu bezeichnen, wie es S. 364 von Harnack übernommen wird. Ob die Lehre des Petrus Lombardus für Fr. noch lebendiges Wissen geworden ist, bleibt fraglich (S. 365). Der Spruch 16, 6 f. enthält nur die Namen von 3 Sakramenten. S. 365 ff. über das Altarssakrament; Fr. kann von der Dogmatisierung der Transsubstantiation angeregt sein. Er spricht von einem dreifachen Zweck der Messe:

*gote ze loben und êren,
der kristen saelde ze mêren,
daz dritte ist aller sêlen trôst,
die werden suln von pine êrlôst.*

Hier folgt Fr. dem „kirchlich-akademischen Denken“ (Sentenzen Anselms von Laon). Die Worte des Meßkanons dürfen aber nicht ohne weiteres hinzugestellt werden. Die Verse 14, 16—19:

*Der messe wort hânt solche kraft,
daz alliu himilschiu hêrschaft
gegen den worten nîgent,
so sie ze himele stîgent —*

werden verglichen mit den Worten Gregors d. Gr. (*Dial.* IV, 58): *Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, terrena caelestibus iungi, unum quoque ex visibilibus atque invisibilibus fieri?* Weitere Punkte sind: der Spender des Altarssakraments (ex opere operato! Doch wünscht Fr. reine Priester; nur der Priester darf die Messe vollziehen 15, 23/6), der Empfänger des Altarsakraments (Gnadenwirkung der Eucharistie erst bei innerer Eignung des Empfängers 15, 27—16, 3; vgl. I Kor. 11, 29), das Abendmahl in beiderlei Gestalt (15, 15—22); dann die Buße (S. 370 ff.) mit Reue, Beichte und Sündenvergebung (S. 372: „Es steht fest, daß Fr. der Beichte und damit auch der ihr folgenden Absolution nicht die Bedeutung gegeben hat, die ihr die spätere Kirchenlehre beilegte.“ S. 376: „Wir erfahren aus Fr., daß eine Auffassung, über die die Entwicklung der Kirchenlehre hinwegging — die Absolution vermag lediglich die kirchliche Strafe zu erleichtern — um 1230 noch mindestens bei einem Teil der Gemeindeglieder und vielleicht besonders gerade in Deutschland ein Stück lebendige Überzeugung war“), und mit der „sühnenden Tat“ (S. 377 ff.). Es heben sich die Sakramente heraus, die auf der 4. Lateransynode 1215 als Hauptsakramente festgelegt wurden. Die Kenntnisse Fr.s zeigen, daß der fahrende Meister „etwas wie ein säkularisierter Mönch“ oder „säkularisierter Kleriker überhaupt“ war. Freilich: spezifische Verbindung zum Zisterziensertum hat die Arbeit nicht aufgezeigt. [460]

Noël Dupire, *Jean Molinet: la vie, les œuvres* (Paris 1932). Nur aus einem Grunde müssen wir diese Arbeit über den Dichter M. (1435—1507) erwähnen: er hat gewisse Parodien von liturg. Stücken in französ. Sprache zusammengetragen nach Art der Goliarden des MA. S. 116—122 ist davon die Rede. L. G. [461]

V. Liturgische Heiligenverehrung.

J. Dorn, *Patrozinienforschung und Ortsnamenkunde* (Zschr. f. Ortsnamenforsch. 8 [1932] 1—8). Im Anschluß und teilweise im Gegensatz zu H. Fink, *Die Kirchenpatrozinien Tirols* (Passau 1928) bespricht D. einige prinzipielle Fragen, die auch für die Liturgiegeschichte, bes. die liturg. Heiligenverehrung von Bedeutung sind, so z. B. die Frage röm. Ursprungs oder die tirolischen „Malgreien“ (<*basilicaria*!), Kirchengenossenschaften, bei denen sich verstreute Siedlungen zunächst zur Privatandacht eine Kapelle erbauten; sie traten bei pfarrlichen Bittgängen geschlossen auf und nannten sich stets nach ihrem Heiligen; dann die Frage der zeitlichen Schichtung der verbreiteten Kirchenheiligen (z. B. St. Nikolaus!). Wichtig ist z. B. die Feststellung, daß vor dem 12./3. Jh. die Anrufung bestimmter Heiliger in bestimmten Nöten für die Wahl eines Kirchenheiligen nicht maßgebend gewesen sein kann, ein Beitrag zur got. Frömmigkeit! Sehr verdienstlich ist das Literaturverzeichnis S. 8. [462]

K. Puchner, *Patrozinienforschung und Eigenkirchenwesen mit besonderer Berücksichtigung des Bistums Eichstätt* (Münchner phil. Diss. Selbstverl. Gedr. Kallmünz 1932). Die interessante Dissertation beschäftigt sich mit der Frage, wie sich speziell im Bistum Eichstätt die Art der Eigenkirchen als königlicher, bischöflicher, grundherrlicher, klösterlicher Besitzungen in den Patrozinien ausprägt, insofern jede dieser Arten — verschiedene Schwankungen abgerechnet — einen ganz bestimmten Kreis von Heiligen zu Patronen der Kirche wählte; so erscheinen bei den königlichen Eigenkirchen die hl. Martin, Dionysius, Briccius; bei den bischöflichen die hl. Blasius, Nikolaus und die Eichstätter Diözesanheiligen Willibald, Walburg, Wunibald, Sola; bei den grundherrlichen die hl. Georg (Rittertum!), Wilhelm (Kriege!), Margareta, Vitus, Lucia und Ottilia; bei den klösterlichen endlich divergieren die verschiedenen Patrozinien je nach der Pertinenz zu den klösterlichen Mutterkirchen, so daß z. B. St. Kastulus nach Moosburg, St. Quirinus nach Tegernsee, St. Koloman nach Melk (unbedingt?), St. Magnus nach Füssen usw. weist. — An

mehreren Stellen — abgesehen von der an sich liturg. Seite der Heiligenverehrung — ist im bes. noch auf liturg. Erscheinungen hingewiesen, so etwa S. 22 auf die Offizien des Bischofs Reginold (966—991) für das Fest des hl. Blasius, S. 33 auf die Hymnen des Bischofs Heribert (1022—42) auf die hl. Walburg, S. 27 auf die Offizien des Bischofs Reginold zu Ehren der hl. Willibald und Wunibald. Zu dieser Stelle wie zu S. 42 (Richardskult) vgl. Jb. 11 Nr. 369. Wenn aber S. 42 richtig gesagt wird, daß der Richardskult erst im 12. Jh. aufblüht (daher bei grundherrlichen Eigenk. das Patrozinium!), so wäre es analog zweckmäßig gewesen, auch das Eindringen des Afrakultes (S. 44) zeitlich genauer festzulegen. Beachtenswert sind die Bemerkungen S. 32 und S. 39, daß der hl. Leonhard „erst später“ als Patron hinzutritt bzw. den früheren verdrängt; das verhältnismäßig späte Auftreten dieses Heiligen in Deutschland und sein Abrücken von der fränkisch-merovingischen Mission ist dadurch aufs neue bestätigt; vgl. Jb. 11 Nr. 376 und die dort angegebene frühere Literatur, auch Jb. 12 Nr. 516 S. 142 ff. — Der erste Name des Lit.-Verz. S. VI lautet: Bacherler! — Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Arbeit auch für andere Gebiete Nachahmung verdient! Vielleicht ließen sich die engen diözesangeschichtl. Grenzen jeweils durch Ausblick auf andere Bezirke erweitern, wenn man z. B. — um nur ein Beispiel anzuführen — beim hl. Blasius darauf zu sprechen käme, warum er gerade auch in weltlichen Kirchen (Braunschweig usw.) gern auftaucht. [463]

G. Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg (Darst. a. d. Württemb. Gesch. Bd. 23. Stuttgart 1932). Die Erkenntnis von der Bedeutung der Patroziniumsforschung für die Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte eines Landes bzw. Territoriums gewinnt immer größeren Raum; diese Tatsache äußert sich besonders in der wachsenden Zahl von Publikationen aus diesem Gebiet. Eine der umfangreichsten und gründlichsten liegt uns in dem Buch von H. vor, das in mancher Beziehung als vorbildlich angesprochen werden kann. Auf eine allgemeine Einleitung, die freilich auch im Speziellen wertvolle Fingerzeige und Aufschlüsse, zum mindesten zahlreiche Problemstellungen über Herkunft, Entwicklung und Charakter gewisser Patrozinien bringt, folgt (S. 45—258) eine ganz detaillierte „Zusammenstellung der Orte mit ihren Heiligen unter Unterscheidung der Pfarrkirchen, Kapellen und Altäre“, eine unerschöpfliche Fundgrube für jeden, der recht darin zu suchen versteht. Notwendig und hier gut durchgearbeitet sind die sodann folgenden Register, das Heiligen- und das Ortsverzeichnis. Dankenswerterweise ist auch eine (leider nicht recht übersichtliche) Karte der Diözesangrenzen und Landkapitel beigegeben, auf der besonders die Martins- und Michaelskirchen kenntlich gemacht sind. Es ist uns nicht möglich, das umfangreiche Einzelmateriel auch nur irgendwie nachzuprüfen; dagegen möchten wir zur *Einleitung* einige Bemerkungen machen. So heißt es z. B. S. 13: „Ebenso sind späteren Datums die Kapellen und Kirchen zum hl. Blut“; es erhebt sich die Frage, ob mit diesem Patrozinium vielleicht mancherorts eine Hostienlegende oder ein Blutwunder zusammenhängt; dann würden die Jahreszahlen (1419, 1430, 1501/2) um so beredter sprechen. Daß der unmittelbar darauf erwähnte „Leichnam Christi“ (z. B. in Mergentheim) schon 1274 erscheint, ist gerade im Verhältnis zum hl. Blut sehr bezeichnend. (Vgl. Jb. 8 Nr. 396; 9, 325; 10, 473; 11, 430). — Wenn es S. 14 heißt, das plötzliche Auftauchen der Nikolaus-Patrozinien im 11./12. Jh. sei auffällig, so ergäben sich aus dem Jb. 11 Nr. 375 angezeigten Werk von Meisen die nötigen historischen Grundlagen, ebenso wie für den „Salvatorikult“ aus *Pie Jesu* von R. Bauerreiß (Jb. 10 Nr. 473). — S. 20: St. Michael als Seelenleiter ist älter, als daß er durch einen Hymnus des 13. Jh. belegt werden müßte; vgl. das Offertorium der Totenmesse: *sed signifer sanctus Michael repraesentet eas* und dazu die Jb. 2 Nr. 220 und Jb. 6 Nr. 206 angezeigten Arbeiten; außerdem Renner Jb. 8 Nr. 351. — Zu St. Laurentius (S. 28) und der Ungarnschlacht vgl. den Jb. 10 Nr. 439 verzeichneten Aufsatz. — Von allgemeiner Bedeutung sind Feststellungen über den Marienkult (S. 31f.) und seine wachsende Ausdehnung, über die „Mehring der

Heiligen“ und ihre Häufung auf einem Patrozinium (S. 32), über das verhältnismäßig späte Auftreten (nach 1000) der weiblichen Heiligen (S. 32 f.), über die Verehrung der hl. Anna kurz vor der Reformation (S. 33) — vgl. dazu Kleinschmidt Jb. 10 Nr. 440a, dazu Wilmart 8, 346! —, über das Aufblühen des Kults des hl. Johann Nepomuk (S. 43) zur Zeit seiner Kanonisation (vgl. Jb. 11 Nr. 383) u. a. Nur mit zwei Worten kommen wir noch auf die Leonhardspatrozinien (S. 37): „Leonhardskapellen finden sich vielfach außerhalb Etters.“ Gibt das nicht in bezug auf Richtstätten u. ä. zu denken? „Er war ein besonderer Liebling der Bauern, scheinen doch auf ihn Martins- und Stephansvorstellungen, in denen noch Wotans- oder Ziuerrinnerungen nachwirkten, übertragen worden zu sein.“ Das ist wenigstens vorsichtig ausgedrückt, insofern St. Leonhard nicht unmittelbar als Ersatzheiliger für einen germanischen Gott vindiziert wird. Immerhin wäre aber ein Hinweis über den „Gefangenepatron“ von Nutzen gewesen, zumal gerade Aich (vgl. Jb. 8 Nr. 353) für seine Leonhards-Forschungen vom württembergischen Laupheim ausgegangen ist; vgl. auch Jb. 10 Nr. 443; 11, 376; 12, 463; 516. [464]

E. Ginot, *Notes sur la confrérie des Pèlerins de Saint-Jacques de Poitiers et sa chapelle* (Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest, 3^e série 9 [1931/32] 494—504). Diese Bruderschaft, die seit dem 13. Jh. bestehen mußte, unterschied die alten Pilger von Compostella und die Verehrer des hl. Jakobus. L. G. [465]

B. Opfermann, *Die Fuldaer Stadtpatrone in der Liturgie* („Buchenblätter.“ Beil. z. „Fuldaer Zeitung“ 13 [1932] Nr. 25). Es handelt sich um die hl. Simplizius, Faustinus und Beatrix, deren Reliquien der hl. Bonifatius nach Fulda brachte. Die Orationen stehen in den ältesten röm. Sakramentarien, eine Sonderstellung nimmt Sac. Fuld. s. X ein; dann werden die Perikopen behandelt („Die Bezeugung der Evang.-Perik. ist größer“ als die der Ep.). „Am reichhaltigsten ist die Bezeugung der Gesangsstücke“ (sic!). Interessante Verteilung der Texte in den Missale-Frühdrucken (Mainz 1486, Würzburg). [466]

R. Bauerreiß OSB, *Die „Vita Ss. Marini et Anniani“ und Bischof Arbeo von Freising (765—783)* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 51 [1933] 37—49). Es kommt dem Vf. darauf an, als Geschichtschreiber der beiden bayrischen Eremitenheiligen (ursprüngliche Kultstätte am Irschenberg, dann Rott a. I., Tegernsee und Chiemgau, letzteres auf Grund des Sakramentars Heinrichs II. ermittelt) den späteren Bischof Arbeo von Freising (auch Verf. der Vita S. Corbiniani) zu erweisen, der in der Vita als Priamus erscheint, während sein Auftraggeber, nach B. = Bischof Joseph v. Fr., zu Tolusius verstümmelt sein muß! Für uns ist von bes. Belang der Hinweis auf die liturg. Verehrung der beiden Heiligen im Kloster Tegernsee nach den in Clm 18 625 (s. XII i) fol. 71^r niedergeschriebenen Gebeten (S. 40 f.). [467]

M. Coens SJ, *La légende de S. Audebert, comte d'Ostrevant* (Anal. Bolland. 51 [1933] 99—116). Aus einer Abschrift des P. Gamans (Brux. Bibl. roy. 7773) einer *Vita Audeberti* s. XV im Legendarium von Böddecken (Diöz. Paderborn) wird der Text dieser ganz seltenen und wenig nachhaltigen Legende herausgegeben; er muß nach C. in der Gegend von Tournai entstanden sein (der frz. Ursprung ergibt sich jedenfalls sicher aus Wendungen wie *fundavit... unam ecclesiam*!). Zur Stelle S. 112 Z. 7/8: *nobilem genere, corpore formosam, sed plus (!) mente et moribus decoratam* verweisen wir auf C. Weyman, *Die Güterternare 'forma, genus, virtus'* usw. in: Festschr. f. A. Knöpfler (1917) 384 ff. und dazu Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918) 33 f. u. 39 f. — Aus den interessanten Prolegomena, die sich mit dem ganzen Fragenkomplex der Heiligen von Denain (S. Audebert, S. Regina, S. Raginfredis) beschäftigen und vor allem auch auf die Kontamination der Legende mit der des hl. Authbert von Cambrai zu sprechen kommen, sind für uns bes. die Hinweise auf die Festtage (S. 99) von Belang, ferner (S. 100 f.) die liturg. Bezeugungen über die Verehrung der hl. Raginfredis (Tochter Audeberts) und ihrer

Familie (z. T. bis s. IX zurückgehend) in Denain, über dessen Offizien wir durch eine Spezialausgabe (Douai 1625) unterrichtet sind (S. 102). [468]

B. Opfermann, *Die Verehrung des hl. Bonifatius. Liturgische Texte des Mittelalters* („Buchenblätter“. Beil. d. „Fuldaer Zeitung“ 13 [1932] Nr. 20/22) bietet viele Texte, zunächst zur Messe; älteste Belege in Sakramentarien, die aus Fulda stammen (z. B. Gött. Cod. theol. 231 = Sac. Fuld. s. X ed. Schönfelder, Bamberg Cod. A II 52, Clm 10 077 u. a.), dann ein Fritzlarer Sakramentar s. XII (= Kassel 2. Mss. theol. 55) u. a., Weingartner Graduale-Sakramentar (= Fuld. 4 Aa 6). Nach den Orationen die Lesungen in großer Mannigfaltigkeit (z. B. Fritzlarer Epistolar s. XII = Kassel 2. Mss. theol. 151, Fuldaer Evangeliar = Kassel 4. Mss. theol. 13); dann die Gesangsteile (auch versch. Introitus); Kassel 2. Mss. theol. 99 = Fritzl. Graduale und ein Mainzer Missale haben eine *Sequenz (O beata beatorum)* (wo ediert?). — Die Fortsetzung beschäftigt sich mit dem Brevier (z. B. Vesperhymnus *Rex gloriose martyrum*; auch hier hätte man eine Angabe über die Verbreitung dieses Hymnus erwartet). Der Bamberger Brevierdruck von 1501 enthält eine interessante biographische Lesung, die O. übersetzt. [469]

L. Pfleger, *Zum Millennium der heiligen Kaiserin Adelheid* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] IX—XVI). Am 16. XII. 1931 wurde im Münster von Straßburg die Tausendjahrfeier der K. Adelheid, der Gemahlin Ottos I., geb. 931 oder 932, begangen. Adelheid hatte 991 in Selz, nördlich von Straßburg, ein Kloster gegründet in einem der königl. Herrschaftsgebiete, die ihr Gatte ihr 968 geschenkt hatte. Sie starb am 16. XII. 999 und wurde unter dem Pontifikat Urbans II., zwischen 1096 und 1099, kanonisiert. Ihre Verehrung blühte im Elsaß niemals sehr; ihr Name wurde im 18. Jh. sogar aus dem Diözesanproprium gestrichen; aber ihr Fest (das zuvor am 12., dann am 17. XII. gefeiert wurde) wurde in dem Diözesanproprium wieder eingeführt, das 1822 durch den Fürstbischof von Croy herausgegeben wurde. L. G. [470]

H. Dausend OFM, *Das Responsorium 'Si quaeris miracula' zu Ehren des hl. Antonius von Padua und die sieben Weltwunder* (Franzisk. Stud. 19 [1932] 153/5) stellt die im Titel angedeuteten Beziehungen auf Grund eines Kupferstichs aus Treboň in Böhmen her (a. d. J. 1665); vgl. B. Kleinschmidt, *St. Antonius* S. 353 Taf. 12. [471]

H. Felder OFM, *Die Antoniuswunder nach den älteren Quellen* (Paderborn 1933). Vf. untersucht in dankenswertester Akribie und Vollständigkeit diejenigen Quellen, die von den Wundern des großen Heiligen von Padua erzählen, und kommt in der Hauptsache zu dem wichtigen Ergebnis, daß alle überlieferten Wunder aus der Zeit vor dem Tode in späteren und trübere Quellen auf uns gekommen sind, während die alten und guten nur Wunder nach dem Tode berichten. Zu den ältesten gehören aber, nächst der Urlegende, die aus dieser schöpfenden Dichtungen des Julian von Speyer, die Chorlegende und die Reimhistorie, die vor allem S. 18 ff. besprochen werden. (Hierbei ist eine uns seinerzeit entgangene Arbeit zitiert: L. Oliger OFM, *De fatis officii liturgici S. Antonii Patavini auctore Iuliano Spirensi* in: *Antonianum* 6 [1931] 263—272). Weiterhin werden sie S. 36 ff. nach ihrem Inhalt behandelt. — Von besonderem Interesse für uns ist die Kritik des Hostienwunders von Toulouse, das zuerst in der Legende des Jean Rigauld erscheint (S. 52 ff.), dann auch in der Legende *Benignitas* (S. 66 f.) und späteren, jedenfalls lauter unzuverlässigen Quellen, und das von einem neueren Biographen zu den 'klassischen' Wundern des hl. A. gezählt wird (P. Facchinetti, *Antonio di Padova* 449; vgl. Felder S. 149 Anm. 444). Mit Recht verweist Vf. hier auf die zahlreichen Parallelen in der Legendenliteratur, bei denen auch Tiere für die Präsenz Christi in der Hostie Zeugnis ablegen. In der S. 52 Anm. 135 angegebenen Literatur fehlt freilich das von uns Jb. 10 Nr. 473 angezeigte Buch von R. Bauerreiß; von H. Günter wäre besser das neuere Werk: *Die christliche Legende des*

Abendlandes (Heidelberg 1910) 159 ff. zu erwähnen gewesen. Warum ist (S. 53 u. ö.) von Cäsarius v. Heisterbach nur die alte Ausgabe Antwerpen 1604 zitiert, nicht Strange 1851? Es könnte übrigens auch die Meinung berechtigt sein, daß vielleicht gerade das Hostienwunder des großen Thaumaturgen von Padua für andere, spätere solche Legenden Anlaß und Vorbild gewesen ist; das wäre noch zu untersuchen. Die vorliegende Arbeit erweist aber noch ein anderes Wunder des hl. A. als zum Komplex der 'Hostienwunder' gehörig, nämlich die berühmte und vor allem durch die Kunst allbekannt gewordene 'Erscheinung des Jesukindes', die erst in dem *Liber miraculorum* auftritt, der 1367/74 in die Chronik der ersten 24 Generäle eingearbeitet wurde (S. 147 ff.). Es ist durchaus glaubhaft und annehmbar, wenn F. diese Legende mit einem von Petrus Venerabilis erzählten Hostienwunder konfrontiert, nach dem ein Mönch bei der Wandlung statt der Hostie ein kleines Kind vor sich sah, das mit Händen und Füßen Bewegungen machte; sehr nahe kommen dann auch die zwei Beispiele aus den *Chronica* des Robert de Monte. Sehr deutlich ist der Übergang vom 'Hostien'- zum 'Kindleins'-Wunder in einer Legende des Cäsarius, wo der Priester am Gründonnerstag (!) einem Laienbruder das Jesulein zum Empfang reicht; der Gründonnerstag ist charakteristisch (vgl. Isargau 2 [1928] 134). Zum Bienenwunder (S. 150) bei Petrus Ven. vgl. L. Gougaud, *Les abeilles et la sainte Hostie* (Rev. des Jeunes 1921, 654 ff.). Auch daß dem Franziskanerfrater Johannes von Alverna bei der Messe gestattet war, den Heiland zu sehen usw. (S. 152), stellt einen solchen Übergang dar. — Wir möchten nicht verfehlen, auf die Methodologie dieser Arbeit als in gewissem Sinne mustergültig hinzuweisen. [472]

E. Stolz, *Das Pestpatronat des hl. Rochus und das Konzil von Konstanz* (Theol.-prakt. Quartalschr. 86 [1933] 57—66). Trotz der Feststellungen der Bollandenisten in *Aa Ss.* Aug. III hat sich doch die Legende erhalten, daß die Verehrung des hl. Rochus (1295—1327) auf das Konstanzer Konzil gelegentlich einer die Konzilsväter bedrohenden Pestgefahr zurückgehe. St. sucht nachzuweisen, daß die Nachricht vom ersten Biographen des hl. R., Franz Diedo von Brescia († 1483), einem geborenen Venetianer, stamme, der auf diese Weise die Gründung einer Rochusbruderschaft in seiner Vaterstadt Venedig i. J. 1415 erklären möchte. — Im Eingang des Aufsatzes gibt St. einen Überblick über die Entwicklung des Kults in Martyrologium, Missale und Brevier. [473]

J. Takács OFM, *Die Verehrung der hl. Elisabeth in Ungarn* (Franz. Stud. 18 [1931] 242—258). In Ungarn kam die Verehrung nach der Heiligsprechung, bes. durch die Franziskaner, sehr rasch in Aufschwung: Kirchenbauten, z. B. Dom zu Kassa, „Altarmeisterschaften“ und „Spitalversorgereien“; Darstellungen in der Kunst und Kunstindustrie; Verherrlichung in der Literatur; für uns besonders wichtig S. 253 ff., ein *Officium rhythmicum de S. Elisabeth ducissa* (1482/4); eine andere Hymne in einem Zágráber (Agramer) Brevier (1481/89). In den ältesten ungarischen Meßbüchern steht die Sequenz inc.: *Gaude Syon quod egressus*; die Agramer Meßbücher (s. XV) haben die Sequenz: *Iocundetur plebs fidelis*. S. 255 ff. der Platz der Hl. in der Festordnung. Bis 1642 wurde das Fest öffentlich gefeiert; S. 256 f. von den Reliquien der Heiligen. [474]

L. Pfleger, *Zum Kult der hl. Elisabeth im Elsaß* (Archiv für elsäss. Kirchengesch. 7 [1932] 380—382). In einem Missale der Abtei Murbach aus dem 11. Jh. ist von einer Hand des 13. Jh. eine eigene Messe zu Ehren der Hl. nachgetragen. Zum J. 1317 Ablaßurkunde für den Elisabethtag in der Straßburger Stiftskirche St. Thomas. 1369 Priesterpfründe auf dem Elisabethaltar in der Katharinenkapelle des Straßburger Münsters gestiftet. Im 15. Jh. im Kloster St. Stephan in Straßburg Elisabethentag feierlich wie ein Sonntag begangen. Mehrere Ablaßurkunden dieses Jh. für den Tag. Es bleibt dabei, daß die Verehrung der hl. Elisabeth im Elsaß hinter der anderer großer Volksheiligen zurückstand. A. Schn. [475]

W. Hay, *Volkstümliche Heiligtage. Das Leben und die Legende von 72 Heiligen des Jahres, ihr Volkstum und ihre Patronschaft* (Trier 1932). Das Buch erfüllt in mehr als einer Beziehung einen vom Ref. schon lange gehegten Wunsch nach einer schönen, gut erzählten und den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechenden „Legende“. Wenn schon aus dem Kirchenjahr eine Auswahl getroffen wird, ist die hier vorliegende sicher die beste. Daß die Beziehungen des Heiligen zum Volksleben und Volksglauben besonders betont werden und daß versucht wird, von der Biographie bzw. Legende her zu diesen Beziehungen pragmatisch vorzudringen, ist außerordentlich wichtig und im wesentlichen wohl gelungen. So wird das Buch nicht bloß denen eine Freude sein, die es zur Erbauung in die Hand nehmen — wir möchten ihm recht viele solche Leser wünschen —, sondern auch der Forscher, vor allem der Folklorist, wird Gewinn aus ihm ziehen. Das Liturgische ist freilich dabei ein wenig zu kurz gekommen; an manchen Stellen hätte es sich wirklich verlohnt, die Stellung der Kirche und ihres Kults zum Wesen des betr. Heiligen etwas zu kennzeichnen, damit das kirchliche Bild neben dem nur volkstümlichen auch zu seinem Rechte komme. So aber sind diese Punkte nur gelegentlich gestreift. — Wir möchten hier nicht alle Einzelheiten anführen, die uns aufgefallen sind und die sich insbes. auf die, wie es scheint, fehlende Inanspruchnahme neuerer wissenschaftlicher Literatur beziehen; manche der einschlägigen Schriften haben wir in unserm Literaturbericht schon früher angezeigt, so zu St. Apollonia Jb. 1 Nr. 349, zu St. Gertraud Jb. 7 Nr. 418 usw. Beim hl. Isidor (S. 111 ff.) möchte ich doch auf die große Dichtung des L o p e d e V e g a hinweisen, die, unter bes. festlichen Umständen geworden, sicher viel zur Verehrung des Heiligen beigetragen hat. (Vgl. K. V o ß l e r, *Lope de Vega und sein Zeitalter* [1932] 35 ff. u. 139 ff.). — Es sei noch gestattet, zu einigen Abschnitten besondere Bemerkungen bzw. Ergänzungen zu machen; zunächst zum hl. J o h a n n e s d. T ä u f e r (S. 140 ff.). Es ist nämlich schade, daß H. S. 146 zwar das Haupt des hl. Johannes zu Amiens erwähnt, jedoch nicht den sicher von dieser Reliquie ausgehenden Gebrauch des „J.kopfs auf der Schüssel“, wie wir ihn in außerordentlich vielen Gegenden finden (Abhilfe gegen Kopfweh durch Auflegen). Außer den einschlägigen Stellen bei Innitzer vgl. bes. die Lit. in *Lex. f. Theol. u. K.* V Sp. 464 und A. Mayer-Pfannholz, *Aus dem hist. Mus. Freising* (1932) 15, auch Jb. 11 Nr. 422. — S. 161 ff. wird der hl. Christophorus behandelt. Mit Recht wird S. 162 der Volksglaube erwähnt (woher kommt er?), daß man an dem Tag, an dem man sein Bild anschaut, nicht eines jähren Todes sterben werde; daher wurde sein Bild gerne und sehr groß an markanten Stellen der Häuser oder Kirchen angebracht. H. bringt eine Reihe von guten Beispielen; einen bes. Hinweis verdienen jedoch die so häufigen Christophorus-Malereien an den Kirchen in Tirol und vor allem Südtirol. So liegen allein im engen Umkreis von einigen Stunden, s. v. Brixen, die Kirchen von Naven, Gufidaun, St. Valentin im Pradell, Albions, Villanders, Verdings, Garn, auch Tschötsch und St. Jakob in der Mahr, St. Gertraud in Dreikirchen, ehemals auch St. Katharina im Layener Ried — sämtliche mit Christophorus-Darstellungen s. XV (vgl. die einschlägigen Abschnitte bei J. Weingartner, *Kunstdenkm. Südtirols* II 1923). Bei diesen Bildern erscheinen auch fast überall (so auch am Dom zu Meran) die Wassertiere und Wasserjungfrauen, die H. S. 163 erwähnt. Es läßt sich aber auch noch die Beobachtung machen, daß die Bilder jeweils der Talseite zugekehrt sind, also in Naven, Gufidaun, Albions, die ö. vom Eisack liegen, an der Westseite der Kirche erscheinen, in Villanders Verdings, Garn (w. d. Eisack) an der Ost- bzw. Nordostseite; zu St. Valentin ist das Bild an der Südwand, weil es ins Vilnößtal zu schauen hat, ebenso St. Jakob im Aferer Tal. Auch an den Zug der Legende vom dürren Stab des Chr., der grüne Blätter treibt, schließt sich ein Brauch an: m. W. wird im Münster zu Herford in jedem Jahr der Birkenstamm in der Hand einer großen Chr.-Statue erneuert. Die Sitte wird sich wahrscheinlich auch anderswo finden. — Nun noch zu S. 264 ff.: St. L e o n h a r d. So sehr H. den Charakter als

Gefangenepatron auch an den Anfang seiner Ausführungen stellt, so wenig zieht er die Konsequenz, daß der Charakter als Pferde- und Viehpatron ein abgeleiteter ist. Es ist falsch zu vermuten, daß (S. 267) „das Fest des Pferdepatrons an den Novemberanfang gesetzt ist, um den heidnischen Kampf zwischen Sommer und Winter ins Christliche umzubiegen“. St. Leonhards Viehpatronat ist spätm., ja neuzeitlich (noch später die Leonhardsritte!), so daß von einer derartigen Maßregel nicht die Rede sein darf! Ebenso abzuweisen ist die (allerdings verbreitete) Ansicht, daß der Orden der Zisterzienser die Verehrung des Viehpatrons stark gefördert hätte. Für die Anfänge trifft das jedenfalls nicht zu. Vgl. die Jb. 11 Nr. 376 angegebene Lit. u. Jb. 12 Nr. 516 S. 147. Die Verbindung des Namens L. mit *lien* (frz.) ist nicht stichhaltig, sehr wenig ansprechend auch die Ableitung von *lin*, *lind*. Die richtige Etymologie wird wohl auch bald gefunden sein. [476]

VI. Poesie, Sprache und Stilistik.

O. Casel OSB, *ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ — MUNUS* (Or. christ. 3. Ser. 7 [1932] 289—302).

Altes Äquivalent von *leitourgia* ist in der alten röm. Kultsprache *munus*, das demnach nicht bloß „Gabe“, sondern auch „hl. Handlung“ bedeuten kann. Das wird an jurist. und liturg. Zeugnissen, bes. der röm. Sakramentare, gezeigt, und es werden daraus Folgerungen für den Mysteriencharakter der christl. Liturgie gezogen. [476a]

A. Cugini, *La poesia di Aurelio Prudentio Clemente* (Scuola catt. 15 [1930] 278—296). Vf. prüft den Wert der Dichtung des P., besonders das *Kathemerinon* und das *Peristephanon*. J. V. [477]

G. Meyer, *Prudentiana* (Philologus 87 [1932] 249—260; 332—357). J. Bergmann schließt sich in seiner Prudentiusausgabe (CSEL vol. LXI, Wien 1926) in der Hauptsache den älteren Codices an: A = Paris. Lat. 8084 s. VI und Ambros. D 36 sup. s. VII = B. Wie Vf. nachweist, sind aber gerade für Prudentius die jüngeren Hss. wichtiger als die älteren, die z. T. sogar falsche Lesarten bieten. Eine Reihe von Beispielen, im 1. Abschnitt unter Berücksichtigung der Metrik, im 2. außerhalb der Metrik, werden zur Beleuchtung herangezogen, die für weitere Untersuchungen und Forschungen zu Prudentius fortan zu benutzen sind. H. E. [478]

Sequenza pascale armena (Riv. lit. 19 [1932] 152). Ital. Übertragung eines interessanten armen. Osterhymnus aus einer Hs. von 1241 in Paris, hg. v. P. Elia Pecikian (1853). [479]

A. Strucker, *Ein marianischer Hymnus und zwei marianische Antiphonen. Ein Beitrag zum inhaltlichen und künstlerischen Verständnis der Mariendichtung* (Lit. Zschr. 5 [1932/3] 78—84). Str. gibt hier eine sehr genaue und in vieler Beziehung sehr ansprechende Erläuterung von *Ave regina caelorum*, von *Alma redemptoris mater* und von *Ave maris stella*, namentlich im Hinblick auf den inneren Aufbau dieser Gesänge. Ob freilich der intellektuellen Arbeit soviel Anteil an diesem Aufbau zugeschrieben werden darf, wie es Str. tut, und so wenig dem freien Dichterwalten, ist für Ref. noch eine Frage, wenigstens an einigen Stellen. [480]

B. Llor, *El «Dies irae»* (Vida crist. 19 [1932] 323—327). Über die Berechtigung der Zuweisung des *Dies irae* an Thomas von Celano, die von Dom Inguanez in den *Miscellanea Casinensia* von 1931 bestritten wird. J. V. [481]

F. Blatt, *Sprachwandel im Latein des Mittelalters* (Hist. Vierteljschr. 28 [1933] 22—52). Vf. kommt in seinem sonst sehr gut orientierenden Aufsatz auffallend wenig auf die Liturgie und ihre Stellung zum Sprachproblem des ma. Latein zu sprechen. Gerade was das Eindringen des Griechischen (S. 46) betrifft, hätte z. B. die liturg. Dichtung viele und interessante Beispiele geboten. S. 39 erscheinen antikisierende Umschreibungen für liturg. Ausdrücke: *inchoamentum psallendi facere et primam concentus partem dare = introitum misse canere* (?) bei Saxo, *Gesta Danorum*, oder *sacras preces decurrere = horas legere*. — Zu der S. 48 erwähnten Erscheinung *praeter ex deo verbum* bzw. *illud ex deo verbum* — das Ringen um den Artikel —

möchte ich doch auf E. Löfstedt, *Arnobiana* (Lunds Univ. Årsskr. N. F. 1, 12 Nr. 5) S. 42 hinweisen, von dessen Beobachtungen wohl sicher eine Brücke zu dieser Erscheinung geschlagen werden muß. [482]

H. Reinfelder, *Gloria* (Festg. z. 60. Geburtst. K. Voßlers. Münchn. romanist. Arb. H. 1 [München 1932] 46—58). Es handelt sich vor allem um die Bedeutung „Glanz“, „Pracht“, „Herrlichkeit“, die über die lateinische Kultussprache, über das griechische NT, über die Septuaginta (δόξα) aufs Hebräische (קְבָרָה = urspr., Wucht⁴) zurückgeht. Es werden zunächst Fälle besprochen, bei denen irgendeine romanische Bedeutung von *gloria* (z. B. = Strahlenkranz, *glorietta* u. ä. = Laube) auf diese biblisch fundierte Bedeutung hinweist. Dann aber (S. 50 ff.) werden solche Erscheinungen herangezogen, bei denen Volkssprache und Volkstum unmittelbar an die Liturgie, an die große und kleine Doxologie anknüpfen; hier schält sich im wesentlichen die Bedeutung *gloria* = „höchste Freude“ heraus. Sehr charakteristisch ist die Abwanderung oft ins ganz Profane. (S. schon oben S. 321 bei Nr. 217.) [483]

S. Eisenberg, *Geschichte des frz. Verbums bailler* (< *bailare*) (Diss. München 1932, gedr. Murnau 1933). Mehrere liturg. Hymnen weisen das aus dem Vulgärlatein kommende Verbum *bailulare* = tragen auf z. B. Cael. Sedul. (*A solis ortus*): *venter puellae bailulat secreta*... (vgl. dazu die Anm. von A. S. Walpole, *Early latin hymns* [1922] 152), oder Walpole Nr. 38 (Venantius V. 11): *quem totus orbis non bailulat*; oder W. Nr. 40 V. 11: *dum summus ima bailulo*. Wir sehen an diesen drei Beispielen schon verschiedene Verwendungsarten. Auch die vorliegende Diss., deren Hauptgewicht freilich auf einer ganz gewissenhaften und auch kulturgeschichtlich aufschlußreichen Darstellung der semasiologischen Entwicklung im Französischen beruht, gibt als Einleitung einen Überblick über die Verwendung im Lat. Die kirchl. Literatur kommt dabei sehr zu Wort (vgl. z. B. zu Sedulius die Itala bei Luc. 11, 27 *beatus venter qui te bailulavit*). Im wesentlichen beschränkt sich die Auswahl — dem Hauptinhalt der Arbeit entsprechend — auf das durch den *Thes. l. L.* und Du Cange gebotene Material. Unklar ist S. 2 die Angabe: Mutian. Chrysost. hom. 16, 4 (*Thes.*, ungedr.). [484]

J. H. Baxter, *Fons et origo* (Arch. lat. med. aev. 8 [1932] 227). Ergänzung zu ALMA 4 (1928) 79, 156. Der Ausdruck ist auch in liturg. Dichtungen nachgewiesen. Vgl. auch eine Brixener Gemäldelegende im Schlern 11 (1930) 371. [485]

VII. Liturgie und Kunst; Kultgegenstände.

H. Preuß, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten* (3. u. 4. Aufl. Leipzig 1932). Eine sehr brauchbare und instruktive Zusammenstellung, die für die Entwicklung des Christus-Bildes in der bildenden Kunst und daher auch für die wechselnde Stellung der geistigen Kultur zur Christus-Frömmigkeit wertvolles Material liefert. Bes. reich, aber auch bes. liebevoll (vgl. z. B. Nr. 76 Lukas Cranach!) ist die späte Gotik und die Reformationsperiode bedacht. Dagegen scheint (sowohl im Bild wie in den Worten der Einleitung) die altchristl. und vor allem roman. Zeit doch etwas stiefmütterlich karg behandelt. Immerhin werden doch auch mehrere Bilder aus liturg. Codices erwähnt und gezeigt. Auch über spätere und vor allem neuere Meister sind jeweils Urteile gefällt, denen man zum großen Teil zustimmen kann (z. B. Thorwaldsen Nr. 100, Schnorr v. Carolsfeld Nr. 104, W. Verkade Nr. 118/119 u. a.); bei anderen möchte man freilich wieder anderer Meinung sein, so namentlich bei M. Klinger Nr. 111, bei C. G. Pfannschmidt Nr. 116, bei Samberger Nr. 121 und vor allem bei Mate Mink-Born (Nr. 129), die doch eigentlich nur ein „lebendes Bild“ mit z. T. herzlich schlechten Statisten liefert. Daß Fahrenkrog (Nr. 132) vom „Christus“ des Evangeliums und der Mysterien himmelweit entfernt ist, hätte trotz seiner eigenen Expektoration noch angeführt werden können. Der Expressionismus kommt sehr schlecht weg; Pr. nimmt ein abschreckendes Beispiel und konstruiert auf dessen Grund sein Verdammungsurteil, eine Methode, die leider auch ander-

wärts sehr beliebt ist. Aber es ist doch hier wirklich nicht alles eine „Kunst der Irren“ (S. 18). — Nr. 60 muß es heißen H. Leinberger („Umwandlung des zarten Seelenbräutigams in den Helden um die Wende zur Reformation“?). — Zu Nr. 78 (H. Baldung Grien) wäre vielleicht zu bemerken gewesen, daß wir es infolge des Auftretens Gottvaters (und des hl. Geistes) zugleich auch mit einer Variante des Gnadenstuhl-Motivs zu tun haben (vgl. A. Mayer-Pfannholz, *A. d. Histor. Mus. Freising* [1932] 18 ff.), die sich hier mit dem Grablegungsmotiv verknüpft; Maria und Johannes zu Seiten des im Grabe stehenden Christus (er erscheint so in einer andern Variante auf der Gregoriusmesse von Albrecht Dürer; vgl. R. Bauerreiß, *Pie Iesu* [1931] 32) kennen wir aber auch schon aus der Zeit 1390/1400 auf einem Wandgemälde in der Wölbung der Apsis der Johanniskapelle am Kreuzgang in Brixen (H. Semper in: *Obb. Arch.* 49 [1895/6] 448), wodurch die Darstellung mit einer häufigen Variante des Keltertreter-Bildes verbunden ist. (Anderswo, z. B. bei einer spätgot. Kleinplastik im Kölner Schnütgen-Museum, erscheint Johannes zur Erweiterung des Vesperbildes!) Zur Entwicklungsgeschichte gerade dieses (aus den Assistenzfiguren hervorgegangenen?) Motivs möchten wir beisteuern das kleine Reliefbild an einem südl. Außenpfeiler von St. Nikola in Landshut, ein Bild von Pleydenwurff (oder Wohlgemut?) und den so bewegten Kupferstich von Veit Stoß vor 1496 (vgl. *Bayerland* 44 [1933] 414). — Ein interessantes Kelterbild erscheint bei Pr. Nr. 49 (nach 1400), „das durchaus nicht einzig dasteht“; es ist sogar sehr häufig; vgl. gerade zu dem von Pr. erwähnten Bild in der Ansbacher Gumbertus-Kirche M. J. Binder in *Bl. f. Gemäldekunde* III 4; „anderwärts wird auf Jes. 63, 3 verwiesen“: das ist aber gerade das Thema! [486]

S. H. Steinberg, *Abendländische Darstellungen der Maria Platytera* (Zschr. f. Kirchengesch. 3. F. II. 51. Bd. [1932] 512—516). Die byz. Madonna Platytera hat ihren Namen von einem Hymnus, in dem es heißt: „Er hat dein Inneres weiter als die Himmel (*πλαντρεῖαν οὐρανῶν*) gemacht“; es ist eine Orans, das Kind ist in einen Kreis vor der Brust oder im Leibe Mariä versetzt. (Vgl. auch ein Gedicht des Jakob von Sarug bei J. B. Abbeloos, *De vit. et script. S. Iac.* S. 203: „Sie ist der zweite Himmel, in dessen Schoß der Herr der Himmelshöhen gewohnt hat.“) Im Abendland war der Typ bisher nur in zwei Darstellungen bekannt (in *Maria Mater Domini* zu Venedig und in St. Pantaleon zu Köln). St. weist sie nun auch im Evangeliar Heinrichs d. Löwen für den Braunschweiger Dom nach, das der Helmarshäuser Mönch Hermann i. J. 1175 herstellte. Wie bei den zwei anderen Bildern, läßt sich auch hier die Beziehung zu Byzanz historisch erkennen (Abb. bei Steinberg v. Pape, *Die Bildnisse geistl. und weltl. Fürsten und Herren* I [Leipzig 1931] Nr. 125). Interessant ist (S. 516) der Wechsel, den das byz. Bild in Deutschland erfahren hat; im Osten trägt Maria Nonnentracht, im Abendland Krone, Zepter, Weltkugel, „eine bedeutsame Parallele zu dem in der romanischen Kunst vorherrschenden Typus des Christus rex“. — Sollte nicht die im Maßwerk des „Kirchenvaterfensters“ im Regensburger Dom (vgl. *Deutsche Gae* 34 [1933] 35) stehende Madonna (um 1370) auch eine (gotische) Abwandlung der Platytera sein? Sie erscheint zwar als „apokalyptisches Weib“; sie hält Christus vor sich, der aber ganz in sie eingeschlossen erscheint und nicht als Kind, sondern als *Salvator*, als Schmerzensmann dargestellt ist. Wir hätten also hier eine Kombination von Platytera, apokalyptischem Weib und Schmerzensmann, die an sich durchaus möglich ist. [487]

R. de Pinedo, *El simbolismo en la escultura medieval española* (Madrid 1930). Zahlreiche Bilder im Text. Vf. glaubt den Schlüssel zum Symbolismus des MA in den Formeln des hl. Meliton zu finden, die durch Kard. Pitra veröff. und kommentiert worden sind. Den schon von Pitra zitierten Vätern und Kirchenschriftstellern, die sich der Formeln des Meliton bedient haben, fügt P. die Spanier Prudentius, St. Isidor, St. Eugen u. a. hinzu. Er studiert bes. die Skulpturen von Silos und Estibaliz (Navarra) und teilt seine Arbeit folgendermaßen ein: Einführung.

Symbolismus der Akanthusblätter, Blumen und Früchte. Das orient. «Hom» oder der Lebensbaum. Die Vögel (bes. die Rebhühner der Kapitelle von Silos, welche die Häretiker darstellen), Hom, Falken (die Dämonen) und Hasen (die Üppigen). Die Unermeßlichkeit Gottes (die Hirsche, die Heuschrecken der Apokalypse durch Harpyien dargestellt). Die Drachen. Phantastisches Turnier: *Deus refugium meum et fortitudo mea* (nackte Menschen auf Ziegen reitend). Die Soldaten Christi (Ritter, welche die Christen versinnbildeten: *induite armaturam Dei*). Die Jungfrauenpforte von Silos und die „schöne Pforte“ von Estibaliz. J. V. [488]

O. E. Saunders, *La miniatura inglesa* (Barcelona 1933). 2 Bde. mit 174 S. Text und 129 Tafeln in Phototypie. Ein Gegenstück zu dem unter Nr. 491 besprochenen D. Bordona. Die Kap. der Einführung sind: 1. Die kelt. Miniatur (besonders Evangeliarien mit dem von Lindisfarne aus dem Ende des 8. Jh.). 2. Die angelsächs. Min. 3. Die roman. Zeit. 4. Die Tierdarstellungen (wichtig wegen des Symbolismus). 5. Übergang vom Romanischen zum Gotischen. 6. Got. Zeit. 7. Die Apokalypsen. 8. Die englisch-oriental. Miniatur. 9. Die letzte Phase. Wie bei Bordona viele bibl. Hss., Evangeliarien, Psalterien, Bibeln, Apokalypsen, Lektionarien. Wir führen an: n. 18—19 Benediktionale von St. Ethelwold von 980; n. 67—68 Missale von Chichester (12. Jh.); n. 118 Breviarium von Stowe von 1322—25; n. 112—113 Breviarium von Chichele (15. Jh.). J. V. [489]

A. Kingsley Porter, *La escultura románica en España* (Barcelona 1930). 2 Bde. mit 225 S. Text und 160 Tafeln. Die erste Arbeit der Reihe Ed. Pantheon, die schon etwa ein Dutzend von herrlichen Kunstbänden publiziert hat. Sie sind spanisch, deutsch, englisch, französisch und italienisch erschienen: *La escultura románica en España*, *La miniatura española*, Giovanni Pisano, *Los dibujos de Tiépolo*, *La pintura medieval inglesa*, *La escultura del Renacimiento en España*, *La escultura gótica francesa*, *La miniatura inglesa*. Jedes Thema (1 oder 2 Bde. stark) umfaßt ein sehr wichtiges histor. Vorwort, eine große Anzahl von Tafeln in Phototypie und gute Indices. Wir geben für die Leser des Jahrb. einige kurze Bemerkungen über die interessantesten Bände. Die Bände von K. Porter sind sehr wichtig für die christl. Ikonographie. Sehr detailliertes Gesamtstudium der span. christl. Skulptur von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh. Großer Reichtum von ikonograph. Themen auf den Tafeln, größtenteils noch unveröffentlicht. Was die leidenschaftliche Kontroverse der letzten Jahre über die span. oder französ. Priorität in der roman. Skulptur betrifft, ist Vf. mehr für die spanische. Die 939 Quellen- und Literaturangaben geben der Einführung einen vollendet wissenschaftlichen Charakter. Wir verstehen nicht, daß in einer Luxusausgabe (jeder Band zu 200 Peseten) diese Angaben nicht auf jeder Seite unten stehen, sondern am Schluß des Textes. J. V. [490]

I. Domínguez Bordona, *La miniatura española* (Barcelona 1930). 2 Bde. mit 150 Texts. und 160 Tafeln in Phototypie. Vf., der 1929 einen glänzenden Katalog der mit Miniaturen versehenen span. Hss. (gesammelt in der durch die *Sociedad española de amigos del Arte* herausgegebenen *Exposición* [Madrid-Barcelona, M. Rius 1929, 260 S. u. 85 Tafeln]) veröffentlichte, hat diese Studien wieder aufgenommen, indem er den Rahmen der behandelten Hss. erweiterte, um eine ziemlich vollständige und systematische Geschichte der span. Miniatur zu schreiben. Die ersten Kap. der Einleitung: Westgot. Zeit, mozarab., roman. (12.—13. Jh.), mit den Tafeln des 1. Bd. sind besonders ergiebig für die Ikonographie. Ein großer Teil der Hss. sind Bibeln (die berühmte Reihe der Apokalypsen, untersucht von Neuß) oder bibl. Bücher. Unter den streng liturg. Hss. wollen wir anführen die Tafeln: n. 35: Antifonario mozarabe de Leon de 1069 (abgeschrieben nach einem Original von 662), n. 46 Lektionarium von Silos von 1162 (Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. 2176), n. 47 und 51 Missalien des hl. Facundus (s. XII. u. XIII.), n. 38 *Liber comitis* de San Millán von 1073 etc. In der Bibliografía hispanica n. 3914 engl. Ausgabe. J. V. [491]

W. W. Whitehill, *Tres iglesias del siglo XI en la provincia de Burgos* (Bol. Acad. Historia lol. [1932] 464—471). Histor. Beschreibung der Kirche St. Michael von Neila, der Kapelle von Santiago von St. Dominikus von Silos, und der Klausse des hl. Christus von Coruña del Conde. An einer Wand der ersteren, die 1085 gegründet ist, finden sich folgende Inschriften: *Benedic. Domine / domum istam qu'am edificabi nomi/ni tuo. Benientium / in loco isto exau/di preces in excel(so) solio glorie tue.* Die andere lautet: *Hec este domus / domini et por/ta celi.* J. V. [492]

M. Trens, *Crucifix-Christ Rei* (Vida crist. 19 [1932] 161—166). Die Christkönigsdarstellungen unserer Zeit sind ein wenig grotesk. Man müßte den Gedanken zu einer würdigen Darstellung in der alten Ikonographie suchen, bes. in den Bildern Christi am Kreuz, von denen bes. die «*Magestats*» (Christus am Kreuz mit weiter Tunika, Gürtel und oft mit der Königskrone), die in der roman. Zeit in Katalonien so zahlreich waren, gute Beispiele liefern. J. V. [493]

H. Schrade, *Die Reichenauer Buchmalerei* (Zschr. f. deutsche Bild. 7 [1931] 485—493). Zusammenfassender Überblick, beginnend mit der Eburnant-Gruppe und ihrem führenden Werk, dem Gero-Codex, vor 969 geschrieben, in der Darmstädter Landesbibl., der sowohl Anlehnung an die Trierer Ada-Gruppe wie an die St. Gallener Dekorationskunst zeigt; dann die Ruodpreht-Gruppe und der Egbert-Codex in Trier. Diesem folgt die Liuthar-Gruppe mit dem Reichenauer Cod. Ottos III., dem sich dann wieder andere, Clm. 4453, 4452, 4454 anschließen. Es wird dann ein Vergleich angestellt zwischen den Darstellungen der Geburt Christi und der Verkündigung an die Hirten im Egb.-Cod., im Aachener und Münchner Otto-Evangeliar, in der Bamberger Apokalypse und im Münchner Perikopenbuch Heinrichs II. Hervorgehoben wird immer das ständig zunehmende Antinaturalistische des Stils der Reichenauer Malerei. [494]

H. Christ, *Die Majestas Domini auf einem Evangeliar aus Zwiefalten* (Württ. Landesbibl. 4^o 32) (Augsburg 1932). Die Majestas stammt nach Ch.s Untersuchungen aus dem 3. Viertel des 11. Jh., ein Ausläufer ottonischer Kunst, aber nicht aus Zwiefalten. Die Werkstatt des östl. Oberdeutschland, wo sie entstanden ist, läßt sich nicht lokalisieren (Regensburg?). Die mit dem Einbanddeckel verbundene Hs. ist s. X/2 zuzuschreiben. Die Initialen zeigen Anklänge an die St. Galler, Trierer und Hildesheimer Miniaturenschule. Im Laufe der Untersuchung kommt Vf. auf viele andere liturg. Codd. vergleichsweise zu sprechen. [495]

A. Elsen, *Das romanische Portal der Alten Kapelle in Regensburg* (Deutsche Gaue 34 [1933] 23—27). Die zwei (heute getrennten) Figuren vom ehemaligen Tympanon der alten Pfalzkapelle wurden bes. seit Cahier 1874 als Illustration der Ohrenbeichte gedeutet. E. erklärt sie aber als Aufnahme eines Edlen (Herzogs Theodo) durch Mantelauflegung eines Bischofs (Rupert) in die kathol. Kirche (Th. war irthottisch getauft). Der Velationsakt ist germanischer Rechtsbrauch, der nach Fabre-Duchesne, *Le Liber Censuum* (Seite ?) auch bei der Kaiserkrönung eine Rolle spielte (seit wann?). Man vermißt die Arbeiten von Eichmann. [496]

K. Busch, *Regensburger Kirchenbaukunst 1160—1280* (S.-A. a. d. Verhdlg. d. hist. Ver. f. Oberpf. u. Regensburg 82. Bd. 1932 [Gedr. Kallmünz]). Unter Heranziehung eines ungeheuren gedruckten und ungedruckten Materials, das diese Arbeit zu einer Fundgrube für die ma. Kunst-, Kultur- und Kultgeschichte macht, untersucht B. in ganz minutiösen, bis ins einzelste gehenden Forschungen (es läßt sich wohl kein umfassenderes und genaueres Literaturverzeichnis denken als das von B. S. 163 ff. gegebene) die Kirchenbauten der alten Bischofsstadt innerhalb der im Titel angegebenen Periode, also von der Spätromanik bis zur frühen Gotik. B. teilt, nach dem romanischen „Auftakt“ (St. Mang, Niedermünster, Allerheiligenkapelle, Obermünster, Prüll, St. Leonhard), 3 Gruppen: I. St. Jakob (zu den Schotten), Weih St. Peter, St. Emmeram, Salzburger Hof, Heiligkreuzkapelle, Galluskapelle, spät. Dombau, Benediktuskapelle am Königshof, St. Oswald, St. Georg am Wiedfang,

Kapelle des Thoma Fuchsen von Schneeweiß; II. Emmeramer Kreuzgang und Vorhallenfassade, Synagoge, St. Ägidien und die Zwölfbotenkapelle, Katharinenspital, St. Ulrich, St. Peter und Paul (Niedermünsterpfarrkirche); III. Minoritenkirche und Weintingerkapelle, Dominikanerkirche, Augustinerkirche, Klarissenkirche, St. Magdalena, Dominikanerinnenkirche zum hl. Kreuz. Es ist klar, daß sich in der Kunst einer kulturgeschichtlich so eminent wichtigen Zeit auch die geistige Entwicklung stark und deutlich ausprägt und daß auch der Wechsel der kultischen Strömungen sichtbar wird. Mit Recht betont z. B. B. bei der Betrachtung und Analyse von Kapitellen bei St. Ulrich S. 112: „Daran läßt sich ein Meister jener Zeit gut erkennen, da damals nur das Ding gelernt und von andern abgesehen wurde, in der Art aber, wie dieses Ding gestaltet wurde, der einzelne nur so weit gebunden war, als er sich dem Chorus des Gesamtkunstwerkes in christlicher Demut einzufügen hatte...“ Wie prinzipiell wichtig ein solcher Satz ist, zeigt dann Anm. 386: „Der Begriff des Individuums war ja noch nicht gereift.“ Von ähnlicher Bedeutung sind dann etwa die Charakteristik der Bettelordenskirchen S. 118 oder S. 139 (Dominikanerkirche!) und die Beobachtung, „daß nur die natürliche Dualität des reicheren Altarraums und des einfachen Mönchechores die Unterschiede bedingte“ bzw. „die größere Trennung von Chor und Schiff“. Kultgeschichtlich, auch allgemein gedacht, sehr wichtig sind dann z. B. auch die Ausführungen über das Hl. Grab zu Weih St. Peter (S. 38 f.), das nach B. sicher älter war als das Hl. Grab bei den Schotten zu Eichstätt, das „die älteste erhaltene deutsche Kopie des Hl. Grabes zu Jerusalem“ ist, gestiftet von Propst Walprunn (ca. 1150—1190 mit schwankender Datierung), der Mönche von Weih St. Peter zugeteilt erhielt. (Ob man wie B. S. 39 Anm. 112 beim Kreuzzug Konrads III. von „einem raschen Siegeszug bis Jerusalem“ sprechen darf?) Die Liturgiegeschichte kann aus B.s gediegener Arbeit ferner gewinnen durch die Patrozinien der zahlreichen Regensburger Kirchen, vor allem auch der heute verschwundenen; da B. hier stets urkundlich arbeitet, bedeutet das Auftauchen manches Patroziniums in Regensburg vielfach eine Etappe auf dem Verbreitungszug eines bestimmten Heiligenkultes. So verzeichnet z. B. Meisen (Jb. 11 Nr. 375) S. 161 nicht die von B. S. 33 behandelte, 1908 ausgegrabene Nikolauskirche nördl. von St. Jakob, die bald nach 1156 entstanden sein muß. Interessant sind auch die Patrozinien einiger S. 158 aufgeführten Hauskapellen; es ist z. B. begreiflich, daß der Walderbacher Hof eine Bernhardi-Kapelle und der Brixener Hof eine Albuini- et Ingenuini-Kapelle hatte (vgl. z. B. H. Semper, *Samml. alttirol. Tafelbilder im erzb. Klerikals. zu Freising* in: *Obb. Arch.* 49 [1895/6] S. 526/9); wie aber kommt der Freisinger Hof zu einer Kapelle des hl. Richard (vgl. Jb. 11 Nr. 369)? Wenn (nach Anm. 567) der Hof 1024 neu bestätigt wird, ohne daß eine Kapelle in ihm genannt wird, so ist vielleicht doch anzunehmen, daß zwar der Hof um 1200 neu errichtet wurde, aber an einer Stelle, die irgendwie schon mit dem hl. Richard (Eichstätt?) verbunden war. — Nur noch eine kleine Bemerkung! S. 12 gibt B. die Ableitung: *Weih* = *weich* = *wich* kommt von *vicus* = nahebei, „vor der Stadt gelegen“. Wirklich? B. Eberl, *Die bayr. Ortsnamen* (1926) S. 245 gibt an: „*weih* nhd. *wih* mhd. *wich*, *wih* = heilig, geweiht, an Kultplätzen hängend“. E. Wallner, *Altbairische Siedlungsgeschichte* (1924) S. 49 zu Weihenstephan; *wih* ist also = „heilig“; woher der Pleonasmus „Weih St. Peter“ kommt, ist noch zu erklären. Wenn es im Lat. des 13. Jh. heißt: *ad consecratum Petrum*, so ist das zunächst eine unrichtige Übersetzung des Mhd.; die angeführte Legende konnte sich aber immerhin sekundär daran knüpfen. — Das Buch ist mustergültig! [497]

R. Bauerreiß OSB, *Der Tassilokelch von Kremsmünster und seine Inschriften* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-O. 50 [1932] 508—515). Macht den Versuch, den berühmten Kelch ursprünglich in Niedernburg-Passau zu lokalisieren, u. zw. auf Grund der auf ihm erscheinenden Patrone (PT = Pantaleon Thaumaturgus, Patron in Niedernburg, TM = Tiburtius Martyr in Pfaffmünster b. Passau, usw.).

Vgl. dazu T. Dorn OSB, *Nochmals der Tassilokelch von Kremsmünster* (St. u. Mitt. 51 [1933] 50 ff.) und Nachwort von R. Bauerreiß ebd. 54 f. [498]

W. Effmann, *Zur Baugeschichte des Hildesheimer Domes vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*, aus dem Nachlaß des Vf. hg. und mit einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt der Westanlage von St. Michael in Hildesheim versehen von Alois Fuchs (Der Hildesheimer Dom, seine Geschichte und seine Kunstschatze, hg. vom Domkapitel. Bd. I [Hildesheim 1933]). E. hat in seinen Untersuchungen über die karolingisch-ottonischen Bauten zu Werden, 1899, und Centula (St. Riquier), 1912, die Öffentlichkeit mit Nachdruck und Erfolg auf das Problem der zentralen Westwerke hingewiesen. Nach seinem Tode 1917 fanden sich in seinem Nachlaß 4 weitere Manuskripte: der 2. Bd. seiner Untersuchungen über Werden, die Kirche der Abtei Corvey, zur Baugeschichte der Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln und das vorliegende Werk, das der verdienstvolle Herausgeber dieses Nachlasses durch seine eigene Untersuchung über das Westwerk von St. Michael bereichert hat. Daß E. gerade dem Hildesheimer Dombau seine Aufmerksamkeit schenkt, scheint seinen Grund in der Beschäftigung mit dem Problem der Westwerke und speziell den Werdener Bauten zu haben. E. hält es für nicht unwahrscheinlich (S. 21), daß hier wie in Werden beim Ostchor die nämliche Grundidee — Verbindung eines bedeutenden, außerhalb der Kirche gelegenen Raumes mit deren Krypta und so auch mit der Kirche selbst — die Ostpartie gestaltet habe. Ostchor und Westwerk sind nun aber die zwei Pole der Kirchenbauten jener Zeit. Hildesheim zeigt diese Polarität noch deutlich. Es ist sehr anregend, dem Vf. gerade das zu folgen, wo er die Beseitigung des Innenbaues des Altfriedrichs (851—74) Westwerkes unter Godehard (1022—38), die Umdrehung des ganzen Baues um die stehenbleibende Achse des breiten Westturmes (S. 57) unter Azelin (1038—54) auf S. 51 ff. und die Rückkehr zur alten Orientierung unter seinem Amtsnachfolger Hezilo (1054—79) freilich ohne Wiederherrichtung des Westwerkes (S. 64 ff.; 70) schildert. Es verlohnte sich wohl eine Untersuchung darüber, ob und inwiefern geänderte liturgische Funktionen und Anschauungen, die E. auf S. 41; 45 andeutet, zur Beseitigung des Innenbaues des Altfriedrichs Westwerkes — ähnlich wie die Absolvierung des Nachtoffiziums (übrigens nicht nur!) in St. Michael auf dem West- oder Abendchor (S. 87) vielleicht zur weiten Verbreitung der von Centula und Corvey so glanzvoll ausgebildeten Westanlage — geführt haben? Denn es leuchtet nicht ein, daß man zwar, wie E. zeigt, in H. mit ungemeiner Zähigkeit am ältesten Platz, der freilich durch die Legende besonders ausgezeichnet ist, für die Kathedrale und ihren Chor festgehalten, daß man aber von der gewaltigen Westanlage Altfriedrichs unter Aufopferung des wesentlichen Innenbaues nur die unter Godehard zum Westturm umgestaltete Außenseite beibehalten hat. — Hier dürfte für die Liturgiewissenschaft die eigentliche Problematik liegen. Fuchs hat in seiner Untersuchung über *Die karolingischen Westwerke und andere Fragen der karolingischen Baukunst* (Paderborn 1929) den Satz aufgestellt (S. 43): „Ihrer Idee nach sind die Vollwestwerke auf das Atrium als Erdgeschoß aufgesetzte Baptisterien, die zugleich dem Pfarrgottesdienst dienen sollen und für den Besuch des Herrschers mit Emporen versehen sind“. Es mag sein, daß das einzelne Tatbestandsmerkmal im Einzelfall zutrifft. Auffallend bleibt dann aber doch, daß diese Idee nur in der verhältnismäßig kurzen Spanne von rund drei Jahrhunderten ihre Verwirklichung fand, um ebenso plötzlich, wie gekommen, wieder unterzugehen. Sollte es sich hier nicht doch um ältere Reminiszenzen — etwa an das Sekretarium der röm. Basiliken, vgl. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum* (1926) 36; 48 — handeln? Über die liturg. Verwendung erfahren wir beim Dom im Gegensatz zu St. Michael (S. 87!) nichts. Gerade das aber würde nicht nur die Baugeschichte des Domes selbst, sondern auch die Westwerkforschung befruchtet haben. — Der Herausgeber weist im Anhang mit guten Gründen das ursprüngliche Vorhandensein eines West-

werkes auch bei St. Michael nach. Mit Scharfsinn geht er aus von der Inschrift an der berühmten Bronzetür des Domes, in der es heißt, sie sei *in faciem angelici templi* (= St. Michael) angebracht. Als Platz käme nur die Westseite in Betracht. Das Jahr ihrer Anbringung (1015), die Weihe einer „Krypta“ dieser Kirche im gleichen Jahr (S. 84), die Ebenerdigkeit dieser „Krypta“ (S. 85) und endlich die eigenartigen Doppellemporen an den Stirnseiten der Querhausarme (S. 76) führen ihn zum Schlusse, daß es sich bei der genannten Krypta ebenso wie bei der *crypta quadam* des Domes (S. 41) um das Erdgeschoß eines Westwerkes handele. Er zeigt zum Schluß (S. 95) die bemerkenswerte Fortbildung der ursprünglichen Westwerkidee — über St. Pantaleon-Köln! — zur Gestaltung eines westlichen Querhauses auf. A. C. [499]

Fr. Haesler, *Der Merseburger Dom des Jahres 1015* (Studien zur Thüringisch-Sächs. Kunstgesch., 3. Heft, Halle-Saale 1932). Dem Vf. will es scheinen, als sei „das Anpacken und Herausstellen der Außenform die eigentliche Leistung der jungen, traditionell unbelasteten Generationen gewesen“. „Die innen wertbetonte, altchristliche Basilika“ sei ehrfurchtsvoll von den bekehrten Germanen beibehalten; aber „der Weg, die fremde Welt in eigenen Gesetzen neu zu fassen“, sei vom Außenbau gewiesen. In dem Bestreben, „dem heiligsten Ort der neuen steingefügten Körper, den unterirdischen Konfessionen . . . überragende Mitteltürme, die dann zu Vierungstürmen des entwickelten Zustandes wurden“, zu geben, habe man, ebenso wie die den Konfessionen früher locker angehängten Oratorien, die bis dahin abseits stehenden Türme in den Gesamtorganismus des Baues hineingezogen (?). Die „neu errichteten Welten lagernder und steigender kubischer Blöcke“ haben dann zu dem Westabschluß gedrängt, „der sie allein befähigte, ihre abgeschlossene, nur in sich selbst ruhende Kraft allseitig zu offenbaren: den Westchor“ (S. 132). — Vierung, Ost- und Westchor des M.er Domes vom J. 1015 zu rekonstruieren ist die Aufgabe, die Vf. sich gestellt hat. Wenn auch Einzelheiten seiner überall interessanten Untersuchung nicht überzeugen, so bietet er doch ein im Ganzen offenbar richtiges Bild „nicht mehr übertroffener Größe der Gesinnung“ (S. 132), wie sie überhaupt den Bauten dieser Zeit eigen ist. — Unter Benutzung des vorhandenen Urkundenmaterials, namentlich vieler liturg. Notizen, und auf Grund gewissenhafter Untersuchung und Auswertung des Baubefundes werden der Reihe nach Krypta, Querschiff nebst Chor, Langhaus und Westanlage behandelt. Erstere gehört noch dem Gründungsbau von 1015 an (S. 10). Eine Rekonstruktion des alten Choraufganges und des Kryptaeinganges unter ihm (S. 21f.) hat wohl wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Sollte nicht doch auch der frühere Kryptaeingang wie der heutige seitlich gewesen, und sollte nicht etwa der „Westeingang“ zur Krypta von dieser aus den Aufbewahrungsort der Reliquien der hl. Maximus und Romanus unter der Vierung zugänglich gemacht haben, eine Möglichkeit, die Vf. (S. 22) anscheinend bestehen läßt? Diese Reliquien oder später die Gebeine Rudolfs v. Schwaben, aufbewahrt „unter dem Treppenpodest“, ist eine etwas befremdende Vorstellung. Man vermißt gerade hier bei der Besprechung der Konfessio, „des heiligsten Ortes“ (S. 123, 132) und bei der Rekonstruktion einer Treppenbrücke über dem angeblichen Kryptazugang einschlägige liturgiewissensch. Literatur. Interessant nach Einbeziehung der Vierung i. J. 1091 (S. 31), des Kernstückes des Baukörpers (S. 70), die schon beim Gründungsbau allseitig ausgeschieden war (S. 61), in den Chor die Verteilung der verschiedenen Chortüren auf die Würdenträger (S. 27 Anm. 16). Auch in M. der Kreuzaltar im Schiff vor dem Lettner für die Laienkommunion bis 1585 (S. 27 Anm. 17), wo er beseitigt wird. 1235 strenges Verbot von *chorei et alii ludi*, „*qui aliquociens in anno in nostra ecclesia ducebantur*“ (S. 40 Anm. 25). Die Hauptapsis schreibt er einem Erneuerungsbau um 1230 (S. 50), dem auch der ganze Dachstuhl über Querschiff und Chor angehört (S. 57), die beiden Nebenapsiden dagegen noch dem Gründungsbau

zu (S. 37). Das Langhaus wurde im Gegensatz zu den ältesten Teilen der ehemaligen kaiserlichen Pfalzkirche sehr viel weniger sorgfältig als diese um die Wende zum 16. Jh. neu aufgeführt (S. 64 ff.). Auch damals erst wurde es eingewölbt, während Chor und Querhaus ihre heute noch erhaltenen Gewölbe dem Umbau von 1230 verdanken (S. 84 ff.). — Bei der Untersuchung des Westbaues macht sich die Nichtbenutzung (Unkenntnis?) der grundlegenden Westwerkstudien Effmanns bemerkbar. Die selbstverständliche (! S. 111) Annahme einer Westapsis als Abschluß der „Kaiserempore“ (vgl. S. 104) überzeugt nicht ohne weiteres. Seine Untersuchung läßt hier charakteristische Merkmale der (Quer-?) Westwerke noch im heutigen Bau erkennen: Dreigliederung der Westseite (S. 109), zweigeschossiger Mittelraum, „Erinnerungen an Westjoche vor den Westemporen, z. B. in Gernrode und später im Dom in Hildesheim“, auch beim Mer Dom (S. 71), das Suchen nach dem ältesten Haupteingange auf der Nordseite statt im Westen, wo er sich heute jedenfalls befindet (S. 77). Sollte nicht doch „die bisherige Forschung“ (S. 93) in der Weise recht behalten, daß die jetzige Vorhalle in den Maßverhältnissen des Gründungsbaues (S. 94) tatsächlich auf ihn zurückführt? Die Frage nach dem ursprünglichen *sanctuarium* S. *Iohannis* (S. 105 ff.) müßte dann im Sinne von Fuchs, *Die karoling. Westwerke* S. 39, 43 nachgeprüft und ein Zusammenhang zwischen dem tief gelegenen Taufstein (vgl. S. 105 Anm. 97 in Verb. mit dem Längenschnitt Abb. 37) und dem angeblich erhöhten Johannesheiligtum (S. 107) gesucht werden. Man braucht dem Vf. wohl nicht zu folgen in seinen Ausführungen über die Zweichorigkeit der Anlage, wenn er sich zur Begründung auf eine Kirche *cum criptis duabus* und auf das Stiftssiegel von 1215 beruft (S. 110). Dieses kann man mit gleichem Recht als Beweis für das Gegenteil benutzen, jene sind, wie Effmann nachgewiesen hat, bei Westwerkkirchen gebräuchlicher Ausdruck. Auch bei Annahme eines Westwerkes würde dem Bau nichts von seiner S. 131 gefeierten Spannung zwischen Ost und West genommen. — Die wertvolle Veröffentlichung verdient Beachtung aller, die sich mit dem Kirchenbau der ottonischen Zeit befassen, und ist für die Liturgiewissenschaft wegen mancher Einzelheit von Belang. Was ist übrigens die *terna unius eiusdem templi dedicatio*, die der Kaiser Ostern 1033 in M. feiern darf?

A. C. [500]

G. Weise, *Das „gotische“ oder „barocke“ Stilprinzip der deutschen und der nordischen Kunst* (D. Vjschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 10 [1932] 206—243). Vf. wendet sich scharf gegen Worringer und die von ihm eingeführte Begriffsbestimmung des „Gotischen“ schlechthin; der Inhalt seiner Polemik charakterisiert sich in dem wichtigen Satz S. 215: „Für alle Spätperioden der deutschen Kunst scheint der Durchbruch jener verunklarenden Bewegungstendenz und die Gabelung in eine doppelte Stilrichtung bezeichnend.“ Es liegt also eine einheitliche Erscheinung stilpsychologischer Art in dem Durchbruch der abstrakten, verunklarenden Bewegungswillkür vor (von W. als spezifisch „gotisch“ beansprucht!), wie er sich in dem nordischen Spätstadium der Völkerwanderungskunst, der deutschen Spätromanik und in der deutschen Spätgotik zu Ausgang des MA beobachten läßt. Daher S. 217 die scharfe Unterscheidung des französ. Urphänomens der Gotik von dem späteren deutschen Sonderstadium. Es ist nach W. ein Mißbrauch des Terminus „Gotik“, wenn man ihn zur Charakterisierung der in den Spätperioden der deutschen Kunstgeschichte auftretenden Tendenzen verwendet. S. 218: Besser als von einem der Gotik verwandten Trieb könnte man von einem „barocken“ Element subjektivistischer Willkür und formverwirrender Dynamik sprechen. Von diesem Gedanken aus gibt W. dann die wertvollsten Deutungen des „Barocken“. Wir müssen darauf noch bei einer späteren Gelegenheit ausführlich zurückkommen. Aber auch für die Erklärung des „Gotischen“ sind W.s Ausführungen geistesgeschichtlich hochbedeutsam, so daß die Beziehungen zur Liturgiegeschichte klar zutage liegen. Es wird sich für uns darum handeln, an unsere Auffassung vom „Geist der Gotik“ (Jb. 6 S. 68 ff.) auch diesen neuen Maßstab anzulegen. [501]

M. Gabrielli, *Un „Exultet“ cassinese dell' XI secolo* (Bollettino d'arte 26 [1933] 306—313). Es handelt sich um einen in der Bischofskurie von Avezzano aufbewahrten Rotulus aus der Schreibstube von Monte Cassino, in dessen Text der Name des Bischofs Pandulfus (Bischof seit 1057) eingetragen ist. Ausgezeichnete Abb. des ganzen Rotulus begleiten die Abhandlung, die vornehmlich der kunstgeschichtlich-paläographischen Einordnung der Hs. gewidmet ist. Th. Kl. [502]

J. Gudiol, *Els «Agnus Dei»* (Vida crist. 19 [1932] 153—160). Histor. Notizen über die «Agnus Dei» aus Wachs. Merkwürdige Berichte über diese Gegenstände in den katalan. Inventarien oder Dokumenten aus dem 14. und 15. Jh. Reproduktion von 3 Exemplaren. Davon eines vom hl. Pius V. mit einem Relief, das die Anbetung der hl. drei Könige darstellt. J. V. [503]

R. Couffon, *Chapelles, autels, enfeux de la cathédrale de Trégnier* (Bull. de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord 63 [1931] 161—241). Untersuchungen über die aufeinanderfolgenden Namen der verschiedenen Altäre und Kapellen dieser Kathedrale. Es geht aus den Daten der verschiedenen Grabstiftungen („enfeux“ vom lat. *infodere*) hervor, daß der Bau der Kapellen des Umgangs in den ersten Jahren des 15. Jh. vollendet wurde. L. G. [504]

Dr. Thoby, *Les grands crucifix du XV^e siècle en France* (Bulletin de la Société archéologique de Nantes 71 [1932] 187—201). Einfluß der myst. Literatur und der Mysteriendarstellungen auf diesen Zweig der Kunst. 9 Bilder. L. G. [505]

R. Salvini, *L'arte di Niccolò da Bologna nel Missale di Monaco* (Bibliofilia 34 [1932] S.-A.). Das große Miss. Rom., in dem der Frührenaissance-Maler N. d. B. seine Kunst niedergelegt hat, ist der Clm. 10 072 v. J. 1374. [506]

VIII. Liturgie, nationale Literaturen und Volkskunde.

G. Wedding, *Die Merseburger Zaubersprüche und die Merseburger Abschwörungsformel* (Merseburg 1930). Die in einer Hs. s. X des Merseburger Domkapitels von Gg. Waitz entdeckten berühmten ahd. Zaubersprüche (*Eiris sâzun idisi* und *Phol ende Uodan uuorum zi holza*) und die in der gleichen Hs. enthaltene Abschwörungsformel (sog. „fränkisches Taufgelöbniß“ aus Fulda) werden hg. und besprochen. Die Stücke sind in durchaus liturg. Umgebung überliefert, ein Zeichen wohl, daß sie selbst auch in kirchlichem oder halbkirchlichem Gebrauche standen; bes. die Abschwörungsformel ist ja für sich ein Stück Taufliturgie, folgt aber in der Hs. auf eine *Expositio missae solemnis*. Auf die Zaubersprüche aber folgt eine Oration inc.: *O. s. d., qui facis mirabilia magna solus... expl. rorem tue benedictionis infunde*. Die Anm. W.s, das am Schlusse stehende Zeichen *P* sei „bisher noch nicht gedeutet“, wirkt komisch (S. 11 bzw. 13). Bei der Zeitbestimmung (950) auf S. 8 hätten auch paläographische Momente mitsprechen können; die Nr. der vatikan. Hs. mit dem „sächsischen Taufgelöbniß“ (S. 18) hätte angegeben werden müssen. Hier wird den Vf. auch interessieren, daß in der kathol. Kirche heute noch an vielen Orten die Erneuerung des Taufgelübdes bei der hl. Erstkommunion beginnt: „Widersagt ihr dem bösen Feinde? Und allen seinen Werken? Und aller seiner Hoffart? Glaubet ihr usw.“ Diese Formel liegt dem Ahd. doch viel näher als die bei einer protest. Konfirmation vor 50 Jahren (S. 18)! [507]

H. Rheinfelder, *Maria in der deutschen Dichtung* (Riv. Mariana Mater Dei 1930 Nr. 5). Knapper, populär gehaltener Überblick vom MA bis zur Gegenwart, der jedoch den Stilwandel der Frömmigkeit deutlich aufzeigt. [508]

Claude Coleer Abbott, *Early Medieval French Lyrics* (London 1932). In der Einleitung zu dieser Sammlung von französ. Liedern aus dem MA streift Vf. die schwierigen Fragen, die aus den Beziehungen einer großen Zahl dieser weltlichen Gesänge zur Musik und zu den Tänzen des MA entspringen. Diese Fragen, die auch bei bestimmten relig. Gesängen gestellt werden können und sogar bei liturg., sind

erst jüngst sehr eingehend von Hans Spanke untersucht worden, dessen Arbeiten Abbott nicht zu kennen scheint. Besonders hervorzuheben ist der merkwürdige Gesang Nr. 84, ein possenhaftes Stück, das eine Parodie auf den sehr volkstümlichen Weihnachtsgesang darstellt: *Laetabundus exultet fidelis chorus*. L. G. [509]

H. Hatzfeld, *Einige Stilwesenszüge der altfranzösischen religiösen Reimdichtung* (Zschr. f. roman. Philol. 52 [1932] 693—727). Was H. unter dem bescheidenen Titel bringt, reicht an manchen Stellen zutiefst in die Geistesgeschichte des MA hinunter. Viele der auf das feinfühligste erläuterten Beispiele sind wertvolle Bausteine zu einer Geschichte der ma. Frömmigkeit vor allem zu Beginn (s. XII/XIII) der Gotik und im Spätma. (S. 714 ff.); die Charakteristik der Einzelercheinungen durch den Vf. aber ist jedesmal von einer bewundernswerten Klarheit und Schönheit. In unserm Jb. müssen wir dies mit besonderer Freude feststellen, da H.s Erkenntnisse fast durchweg mit unserer Auffassung von der got. Frömmigkeit übereinstimmen. Schon der Anfang, wo er geistvoll in der afr. Reimpoesie religiösen Inhalts ein „populäres Affektzentrum“ (S. 694) — Hölle! — und die „affektfernen Punkte“ (S. 695) — Himmel, Sünde — herausstellt und zwischen diesen Extremen von Affektnähe und Affektferne sich die „typische Volksdevotion“ bewegen läßt (S. 696), — schon diese prinzipiellen Scheidungen liefern ausgezeichnete geistesgeschichtliche Kriterien. — Nur nebenbei: Wenn S. 696 der hl. Patric im *Purg. S. Patr.* der Marie de France sich die Flucht der Teufel nicht durch die Anrufung des Heilandes selbst, sondern des Namens Jesu sichert, so erinnert das grundsätzlich an den hellenistischen Namenzauberglauben und etwa an die bei Stobaeus erzählte Geschichte, daß den ägyptischen Hermes sein Sohn Tat gefragt habe, ob es noch etwas Schöneres gäbe als die Erkenntnis des Sinnes, den die Sterne haben; er habe geantwortet: *μόνος ὁ θεός, ὃ τέκνον, μᾶλλον δὲ τὸ μείζον τι ὄν, τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα*. Vgl. auch R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln* (Kl. Texte f. theol. Vorl. u. Üb. 20 [Bonn 1907] 6) und J. Heitmüller, *Im Namen Jesu* (1903). — Geistesgeschichtlich orientierend ist der Satz S. 697: „Irdische Analogien halten die Religiosität dieser Dichtungen erdnahe“; die Beschreibung der *deux mameles si glorieuses* (vgl. Jb. 6 S. 90) bei Gautier von Coincy oder die Ausmalung bestimmter Einzelheiten des Leidens Christi (vgl. ebd. S. 91) sind sehr charakteristisch für den beginnenden got. Realismus, ebenso aber auch die „Künstlichkeit“ (S. 698), der „seelsorgerliche Rationalismus“ (S. 699) und die Stereotypisierung von Benennungen (S. 700 ff.) für andere Eigenschaften jener Frömmigkeit. S. 701 f. bringt H. eine Liste von immer wiederkehrenden Benennungen für Maria, Gott, die hl. Eucharistie; zum Bild vom Sonnenstrahl (S. 703) vgl. Jb. 10 Nr. 434. Interessante Beobachtungen sind die über die „heilsgeschichtlichen Digressionen“ (S. 703) und über den Gleichklang von Worten und Wortstämmen (S. 704 f.), zu dem Vf. instruktive Parallelercheinungen aus lat. Hymnen (Kehrrreim) bringt (S. 705 A.; die Fußnoten und Hinweise sind hier etwas in Verwirrung geraten). Bei den „Reimattributen“ (S. 706 f.) erscheint auch (in Adgars Marienlegenden) der Vers: *La douce mere ki est clamee fille et mere, ki porta sun fiz e sun pere* (vgl. auch S. 709); zu diesen Ausdrücken vgl. Jb. 7 S. 68 ff. und Jb. 11 Nr. 391; ebenso: *La gloriuse ki li est mere, fille, espuse*. S. 707 wird gesprochen von der „einhängmernden Anaphorik“ und dabei S. 708 der Ernst der anaphorischen lat. Hymnendichtung (z. B. Adam v. St. Viktor) verglichen mit der tändelnden Anwendung des gleichen Mittels etwa bei Chrétien von Troyes im Wilhelmsleben: „Adgar und Gautier gefährden durch Maßlosigkeit die relative Würde der Anaphorik.“ 709 f. handeln über die Zweiglieder-distinctio (Unterscheidung zwischen didaktischer, beschwörender und insistierender Distinctio), S. 711 von der „Überbestimmung der Fakten und Angaben“, S. 712 über „das noch liturgische Bewußtsein des Wertes der Gesten“. Zusammenfassend heißt es über die ältere Gotik bzw. die in sie fallende frz. Reimdichtung: „Gelehrt-volkstümlicher, sakral-profaner Mischstil“; es herrscht zwar „Anlehnung“ an die kirchliche Hymnik,

doch besteht auch eine „Entfernung in der Richtung einer episierenden Profanreimerei“. (Läßt sich hier nicht auch an das Eindringen episierender Tendenzen in den kirchlichen Hymnus denken? Vgl. Jb. 11 Nr. 358 S. 352.) Dagegen, meint H., kommt im Spätma. in diese Verhältnisse eine auflösende und neugestaltende Dynamik. Alles Epische wird „dramatisiert, lyrisiert, didaktisiert“. S. 714: „Das Bürgertum stand vor der unmöglichen Aufgabe immer krasser gewordene Bigotterie und immer ungläubiger gewordene Weltbehaglichkeit in Einklang zu bringen.“ S. 715: „Das Phänomen des Todes als zentrale Antinomie des Sterbens.“ S. 717: „Tod und Natur machen in ihrer Allmacht sogar Gott den Rang streitig.“ S. 718: über Benennungen Gottes (*'prince'*). Man ruft in der „Vierzehn-Nothelfer-Epoche“ die Heiligen lieber als Gott. Die S. 718 zitierte Stelle aus dem Rosenroman: *E saint Lienarz qui desferge Les prisoniers* ist ein Beleg für St. Leonhard als Gefangenenspatron (und zwar nur als solchen) auch in dieser Zeit und diesem Land (vgl. Jb. 11 Nr. 376 und die dort angegebene Lit.). S. 720: Numinose Begriffe werden mit kleinbürgerlichen Vorstellungen assoziiert; S. 721: Religiöse Sitte und religiöser Brauch, religiöse Zeremonien und kirchliche Institutionen werden als letzte Numinosa betrachtet. „Wer ihnen huldigt, ist fromm, wer nicht, unfromm.“ S. 722: Echte Religiosität scheint noch aus den Grußformeln (der herangezogenen Beispiele) zu sprechen; „es wirkt ungewollt liturgisch“. S. 725: „Die beiden großen Pole der spätm. religiösen Dichtung heißen Nominalismus und Mystik.“ S. 726: Die „ekstatische Anapher“. — Der Aufsatz ist einer größeren noch ungedruckten Arbeit über „Das Heilige in romanischer Wortkunst“ entnommen; nach dieser Probe aber dürfen wir uns auf das Erscheinen des Ganzen ehrlich freuen und es für die nächste Zeit dringend erhoffen. [510]

K. Hammerle, *Die mittellenglische Hymnodie* (Anglia 55 [1931] 412—430). Aus I (Stilbegründung): Die me. Hymnodie ist (S. 413) „zwischen romanischer Erbarschauung und dem gotischen Erlebnis zerspalten“. „Selten treten die Stoffe und Formen in voller Reinheit in Erscheinung.“ Kap. II hat die Überschrift: *Wendepunkte der Lateinhymnodie*. Daraus S. 414: In irischen Klosterschulen erblüht seit s. VI eine bedeutende Endreimpoesie, die auf Westbritannien übergriff: Aldhelm übermittelt die Technik paarreimender jambischer Dimeter einer förmlichen Schule; Nachfolger Aethelwold und Wulfstan. In der me. Poesie einer der frühesten Reimtypen. Beda und sein Hymnus auf Aethelthryth. S. 417: Abwendung vom römisch-gregorian. Stil durch die Sequenzen und Tropen. In England „prächtig reife Beispiele“. Die Prosen des Präcentors Wulfstan am St. Swithunkloster zu Winchester (um 1000) im ältesten engl. Tropar. Von der Mitte s. XI: Einbruch des Endreims in die Sequenz; Ausbau durch Adam v. St. Viktor (seine Sequenzen werden „problematisch“ genannt) und Abt Alexander Neckam. S. 417: Mit der Frühzeit der Reimsequenz lief die Schaffungsepoche mehrerer Typen des privaten Reimgebetes parallel. Neuorientierung durch die Bettelorden (S. 417); die lyrischen Schaffenszentren waren die Domschulen; Umbildung des Tropus zur Cantio: „Mit ihr ist der liturgische Boden verlassen.“ S. 418: Beeinflussung der me. Lyrik durch Philipp de Grève. Der Tropus mündet dann über die Cantio in zwei wichtige hymnodische Typen, das *'Carol'* des Weihnachtsfestkreises und das „Glossenlied“, aus. Kap. III (418 ff.): *Einflüsse der Lateinhymnodie*. Übertragung der Sequenz *Stabat iuxta Christi crucem* ins Engl. s. XIII; linguistisch interessant die Übertragung des William Herebert OFM. S. 419: Übergreifen des Abcdarhymnus auf die me. Lyrik. Bearbeitung des Marienlobs von Guillaume de Deguileville durch Chaucer; von hier gingen Anregungen zu anderen abcdarischen Hymnen aus. Anfänge bekannter Hymnen und Antiphonen wurden s. XV/XVI gerne als Refrain benützt. S. 420: Lat. Lieder werden makaronisch mit engl. Versen durchzogen. Als Beispiel eines englisch-lat. Tropus S. 420 der Hosannatropus *An. hym.* 47 S. 366 Nr. 377. S. 421 Anschluß der Lieder Ryman; aber auch sonst erscheint oft der Anschluß von Cationaren in den Hss.

Eine 5strophige Cantio von 1360 (aus Moosburg; vgl. Jb. 7 Nr. 331): *Dulces laudes tympano* wird mit einem engl. Lied (*It were foure letterys of purposy*) verglichen. S. 422 f. Rundreime, Wassail- und Lullylieder: Anschmiegern der Versschlußvokale an das Alleluja; Verwendung in einer Prozession am Christtag. In der Folge wird noch eine Reihe von ma. religiösen Dichtungen besprochen (z. B. Hoveden; vgl. Jb. 10 Nr. 458), vor allem die „Reimgebete“ (darunter z. B. Marienfreudenlied S. 428 ff.). Jedoch weichen die Poesien immer stärker von ihrem liturg. Ursprung ab, wenn auch immer noch gelegentlich ein Stück ihrer Herkunft nachschimmert. [511]

B. Bischoff, *Regensburger Beiträge zur mittelalterlichen Dramatik und Ikonographie* (Hist. Vierteljschr. 27 [1932] 509—22). Ediert aus Clm 14 477 s. XI^m eine Szene aus einem Magierspiel und aus Clm 14 733 s. XII^e (Hugo v. Lerchenfeld) Bruchstücke von den Texten eines Weihnachtsspiels (mit Anlehnung an die *Ordines Prophetarum* von Limoges, Laon, Rouen und im Aufbau an das Benediktbeurer Spiel), eines Gideon-Spiels (bisher nur aus Avignon von 1477 bekannt!) und eines Spiels von der Liebe des geistlichen Salomo zur Ecclesia (Umsetzung des Hohen Lieds in ein szenisches Spiel!). Als Anhang bietet diese Hs. eine Anweisung zur Kostümierung der Apostel und anderer *Dramatis personae*. B. vergleicht diese Liste mit einem rein ikonographischen Verzeichnis im Clm 21 570 (Weihenstephan) und einer weiteren Apostelbeschreibung im Einsidlensis 131, Clm 3704 (Augsburg, Dom) und Oxford Corp. Chr. Coll. CXXXVII. [512]

O. Sengspiel, *Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters in Deutschland* (Breslau 1932. Germanist. Abhandl. H. 66). Vf. handelt über Entstehung und Art des Fronleichnamsfestes (Browe ist nicht zitiert!) und im Anschluß daran über die Prozessionen. Dann geht er auf die Fronleichnamsspiele (dramatische Fr.-Prozessionen) ein. Nach einer chronologischen Aufzählung (vgl. auch Mitterwieser, Jb. 10 Nr. 413) werden diese Prozessionen und Spiele nach Entwicklungsstufen geordnet (Prozessionen ohne Text, Erklärungen durch Nicht-darsteller, Spiele mit von den Darstellern selbst gesprochenem Text — Innsbruck, Eger, Calw, Freiburg, verschiedene von Ürdingen, Künzelsau). S. 100 ff. über den histor. Verlauf der Entwicklung der Spiele und die Einwirkung der prozessionalen Aufführungen auf das Bühnenspiel. Am Schluß andere Prozessionsspiele: Kreuzerfindungsprozessionen, Dresdner Johannesprozession, Ürdinger Karfreitagsspiel, Dreikönigsspiel zu Freiburg i. d. Schweiz. [513]

W. Kamlah, *Der Ludus de Antichristo* (Hist. Vierteljahrschr. 28 [1933] 53—87). Vf. stellt zunächst die Frage nach dem Ort des Ludus in der Frühgeschichte des geistl. Spiels. Er kennzeichnet dabei sehr richtig — und das ist für die ganze geistesgeschichtliche Entwicklung bedeutsam — den Weg von der *similitudo* zur *imitatio*, vom Bedeuten zum Darstellen, vom „Symbolismus“ des frühen kultischen Spiels zum „Realismus“ der spätm. Mysterien (S. 54). Wenn sich auch der Tegernseer Antichrist nicht unmittelbar aus einem liturg. Ursprungsort herleiten läßt, so verleugnet er doch seine Herkunft aus der liturg. Formenwelt nicht (S. 55 Anm. 10) und ist auch in das Kirchenjahr eingefügt. Die Perikope II Thess. 2, auf der die Vorlage Adso und der Ludus beruhen, ist Epistel am Quatembersamstag des Advent; einige im Ludus gebrauchte liturg. Stücke weisen ebenfalls in diese Zeit (z. B. die Antiphon *Iudea et Ierusalem*). So ist der Ludus ein „außerliturgisches Adventspiel“ (S. 57). Auch bei der Frage nach den „Aufführungsformen“ des Ludus spielen noch kultgeschichtliche Momente herein, so etwa der allmähliche „Übergang vom Kult- zum Spielgerät“ (S. 57). Ferner (S. 59) sind „die Gebärden des Ludus ähnlich denen der Liturgie durch bestimmte Formen gebunden“; S. 60 wird von der „Sprache des Gregorianischen Rezitationstons“ gehandelt, der „zu dem unrealistischen Schweigen der untätigen Spieler in einem wohlbegreiflichen Verhältnis steht“. Daß die Figuren des Ludus noch keine „Individualitäten“ sind (S. 65), entspricht durchaus dem geistesgeschichtlichen Charakter der Stauferzeit als einer Über-

gangszeit (vgl. Jb. 10 Nr. 358) und der Stellung der damaligen Menschen zum Künstlerischen wie zum Religiösen. [514]

A. Brinkmann, *Liturgische und volkstümliche Formen im geistlichen Spiel des deutschen Mittelalters* (Forsch. z. d. Sprache u. Dichtung hg. v. J. Schwietering H. 3. Münster i. W. 1932). Die Arbeit, die sich auf weite Strecken und ganz deutlich an die durch die heutige liturg. Bewegung und in unserm Jahrbuch vertretenen Grundsätze hält, geht aus von der Behauptung, daß (S. 5) die geistlichen Spiele die gegensätzlichen Frömmigkeitshaltungen, wie sie sich etwa in der Liturgie und der Privatandacht darstellen, widerspiegeln. Der Frömmigkeitsgegensatz der Spiele ist aber nicht zu identifizieren mit der formalen Scheidung in lat. und volkssprachliche Spiele (S. 7). In den „grundlegenden Voruntersuchungen“ (S. 8 ff.) wird zunächst die Frömmigkeitshaltung der Liturgie zu kennzeichnen versucht: anbetende Hinordnung auf das Haupt der Erlösungsgemeinschaft des corpus Christi mysticum, auf Christus — Gott; dann die Frömmigkeitshaltung der Privatandacht: bittende Hinwendung des verlassen sündigen Individuums an den leidenden Sohn um die Barmherzigkeit des gerechten Gottes. Ob sich freilich alles unterbringen läßt? Br. will dann (S. 15) aus dem Vergleich von Szenen desselben stofflichen Vorwurfs Prinzipien erkennen, mit denen eine Scheidung der geistlichen Spiele insgesamt oder der Szenen eines einzelnen Spieles als Ausdruck liturgisch-objektiver oder volkstümlich-subjektiver Frömmigkeit begründet wird. Er stellt dabei verschiedene Gegensatzpaare auf; zunächst für den Bedeutungsgegensatz die Reihe: Symbolische Bedeutsamkeit — zeitlicher Ausdruckswille. Gegenübergestellt werden als Paradigma die Szenen des Bethlehemitischen Kindermordes im Freisinger *Ordo Rachelis* und im zweiten Erlauer Spiel. Es zeigt sich: im ersteren, dem mehr liturg. Spiel „gilt nichts die geschichtliche Identität, alles die ständig wunderbare Wirklichkeit der Erlösungstatsache“ (S. 18). „Das einmalige Schicksal jener unschuldigen Kinder ist ganz ungeschichtlich-unwirklich dargestellt“, dagegen soll beim Erlauer Spiel (S. 19) im Zuschauer „die Vorstellung erweckt werden, daß sich so, nur noch mit vielfacher Steigerung, die historische Morderei abgespielt hat“. Auffallend ist (S. 20) „der geringe Grad von seelischer Erregung und emotionaler Spannung im *Ordo Rachelis* und die starke Inanspruchnahme des Gefühls durch die seelische Leidenschaftlichkeit im 2. Erl. Spiel“. Dieser Kontrast entspricht ganz demjenigen von liturg. und privater Frömmigkeit. Die Liturgie (S. 21) „schafft in Formen, die alle Einmaligkeit leugnen, die überzeitliche Geltung beanspruchen“, die volkstümliche Frömmigkeit drückt (S. 22) „die stets geltende Beziehung der erregten Seele zur fordernden Zeit aus“. Diese Aufstellung wird dann angewandt auf verschiedene „Rachelklagen“ (im *Ordo Rach.*, im Egerer Fronleichnamsspiel, im Benediktbeurer Weihnachtsspiel, in der Maastrichter Passion, im zweiten Erlauer Spiel). S. 29 geht dann Br. schon zu den „formaussagenden Gegensatzpaaren“ über und behandelt zuerst (S. 30): Statische und dynamische Klarheit (?), zunächst an der „Judasreue“ im St. Galler Spiel vom Leben Jesu (vor 1350) und im Alsfelder Passionsspiel von 1501. Weiterhin (S. 37 ff.) wird dieser verständliche Gegensatz an einigen Marienklagen (St. Gallen, Alsfelder Passionsspiel, Wolfenbütteler Marienklage) aufgezeigt. Das nächste Gegensatzpaar (S. 42 ff.) ist: Ganzheitstendenz — Einzelheitstendenz. Als Paradigma gilt der reuevolle Monolog Maria Magdalens im Benediktbeurer Spiel s. XII und im Alsfelder Spiel v. 1501. Dort entsteht (S. 45) „ein Bild, das die Wirklichkeit nicht wiedergibt, sie in stilisiertem Zwange vorführt, weil die Sinnrichtung in allem auf das wesentlich Ganze geht“. Dagegen in Alsfeld richtet sich die Reue auf „an einer langen Reihe von Dingen, die die lebendigsten Zeichen ihrer sündigen Vergangenheit sind“. Wir finden diesen Kontrast in der Gesamthaltung (S. 47): „Wo die Liturgie das Urbildlich-Wesentliche sieht, sieht Privatfrömmigkeit das Augenblicklich-Notwendige, das immer irgendwie besonders, vereinzelt ist“. S. 48 ff. folgt die Anwendung auf die Ecce-homo-Szenen im Benediktbeurer Passionsspiel, in der Sterzinger (ähnlich auch Bozener, Pfarrkircher, Brixener) Passion, im Egerer Fronleichnams-

spiel. Überall ist es (S. 51) der Gegensatz zwischen dem erlösenden Gottmenschen“ und der „Jammergestalt des leidenden Gottmenschen“. Das nächste Gegensatzpaar benennt Br., etwas präzis: Plastische Besonderung — malerische Ähnlichkeit (S. 51 ff.). Die Bereitwilligkeitserklärung der Grabeswächter in den Szenen des St. Galler Spiels vom Leben Jesu s. XIV m und des fünften Erlauer Spiels (*Ludus Iudaeorum circa sepulchrum Domini*) s. XV i. Es zeigt sich nach Br. S. 54, daß in St. Gallen „eine strenge Sonderung erreicht ist zwischen qualitativ verschiedenen Gestalten, die, jede nur einmal und ohne sprachliche Umschweife, rein thematisch gezeichnet werden. Ihre vollständige Verschiedenheit wird kraß und abgreifbar nebeneinander gesetzt.“ Dagegen ist in Erlau „die strenge Sonderung“ vermieden. Die Reden der einzelnen Wächter z. B. unterscheiden sich voneinander nicht durch einen thematischen Sondergedanken. Diesem letzteren Zug entspricht der „Multiplikationscharakter“ des volkstümlichen Gebets (S. 57) gegenüber der liturg. Sparsamkeit und Sonderungstendenz. Verschiedene Fassungen der *numquid ego sum*-Frage aus der Abendmahlsszene (Wiener Passional, Spiel von Donaueschingen, Frankfurter Dirigierrolle, Frankfurter Spiel von 1493) können dies weiterhin beweisen. Nächstes Gegensatzpaar (S. 61 ff.): Geschlossene und offene Form; ausgegangen wird hier von der Verspottung Jesu in den um 20 Jahre auseinanderliegenden Spielen von Alsfeld und Eger. Wir haben auch in den liturg. Orationen (S. 66) eine innere Ausgewogenheit und äußere Geschlossenheit, während das volkstümliche Beten „der Zeit und der Person verhaftet“ ist; „in der Bereitwilligkeit, jeden Augenblick etwas Sonderhaftes zu erfassen und vorzutragen, liegt ihr bittgebetartiger Charakter“. Am Salbenkauf der drei Marien im Donaueschinger Spiel, in der Haller Passion und im dritten Erlauer Spiel wird dieser Kontrast weiter verfolgt. Endlich erscheint als letztes Kategorienpaar (S. 73 ff.): Gliederung — Zusammenhang. Zum Ausgangspunkt dienen die Vorbereitungen des Judas und der Juden einerseits, Jesus und der Jünger andererseits im Benediktbeurer und Frankfurter Spiel v. 1493. Die Benediktbeurer Szene „negiert die Geschichte“ (S. 77), „weil sie in Christus allein das göttliche Opfer sieht, das zur Hingabe sich bereitet, während die Frankfurter Szene die geschichtliche Vergangenheit lebendig zu machen strebt in der menschlichen Gestalt Christi, der wie ein Verbrecher gefangen genommen wird. Der Erlösungsgedanke trennt die beiden Seiten streng in der Bened. Darstellung . . . An Stelle einer gegenständlichen Bindung ist hier eine spekulative getreten . . . Ihr Resultat ist die strenge Gliederung der Szene.“ In der Frankfurter Szene „wachsen mit dem Zeitablauf die Stoffzusammenhänge“; die Szenenübergänge scheinen betont (S. 78). „Die strukturelle Eigenheit ist inniger Zusammenhang. Bei der Aufspürung dieses Gegensatzpaares im liturgischen Seinsbereich“ (S. 79) wird von der „liturgischen Gliederungskraft“ gesprochen. „Sie kann Ausgleichungen und Überbrückungen vermeiden aus der Kraft innerer Ordnung. Volkstümliches Empfinden mag sich nur schwer aus dem glücklichen Verharren in der Stimmung des Augenblicks zu lösen . . . Wo Liturgie ihren gegliederten Stoff durch gedankliche Spannung zusammenschließt, sucht volkstümliches Gebet einen durch dingliche Anknüpfung leicht sichtbaren Zusammenhang.“ Wir finden, „daß liturgische Seinshaltung ihre Frömmigkeitsäußerung zu gliedern versteht, volkstümliche Haltung sie in einem einheitlichen Fluß liebt“. Der Verrat des Judas im Spiel von St. Gallen, im Egerer und Sterzinger Spiel (1471) und in der jüngeren Überarbeitung von Hall (1541) zeigen ebenfalls diese Entwicklung an. [515]

R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis (München 1932). Das Buch des frühverstorbenen Generalvikars der Münchener Erzdiözese, der unmittelbar vor dem Erscheinen dieses seines liebsten Werks heimberufen wurde, ist von prinzipieller Wichtigkeit für die folkloristische Forschung. Es setzt dem vorlauten Dilettantismus, der oft in der religiösen

Volkskunde herrscht, eine wissenschaftlich fundierte und durchgeführte Tatschengeschichte entgegen. Entscheidend ist der Satz S. 85: „Die alte Kultübung (sc. des Weiherosses) wurde ihres heidnischen Charakters entkleidet, als Kult am 'Weiheroß' beseitigt und mit 'Roßweihe' grundlegend umgewandelt.“ Während also der 1. Teil die Bedeutung des Rosses in den alten Kulturen — Ausgangspunkt ist der Bericht des Tacitus — behandelt, seine weissagende Eigenschaft, das kultische Weiß, die rituelle Fesselung, das Pferdeopfer und andere Gebräuche, spricht der zweite ausführlich von allen mit der Segnung der Rosse — in diesem Fall sind sie also Gegenstand der Segnung, nicht Spender eines Segens wie in den paganen Kulturen! — zusammenhängende Erscheinungen, insbesondere soweit sie in die Sakramentalien der Kirche übergegangen sind, vor allem aber von den Heiligen, die mit den Pferden in besondere Verbindung gebracht wurden (Stephanus, Silvester, Nikolaus, Jakobus, Georg, Martin, Celsus, Hippolyt, Mauritius, Christophorus, Urban, Vitus, Leonhard) und von den Pferdeumritten, wie sie besonders in Bayern und Schwaben häufig sind. Wir dürfen vielleicht auf unsere Bemerkungen in Lit. Beil. z. Augsb. Postztg., 1933 Nr. 4 (S. 15) hinweisen und heben hier noch bes. solche Stellen des H.schen Buchs heraus, die für das Verhältnis zur Liturgiegeschichte in Betracht kommen. — S. 83 A. 284 Hinweis auf eine bestimmte Art der Hostienwunder! — S. 89: Die Stellung der Missionare zum „Opfer“ schlechthin und zum Pferdeopfer im besonderen; Bestimmung eines sonst unbekannten 'Bayrischen Konzils', das als zu erreichendes Ziel den Empfang der Kommunion für jeden Sonntag während der Messe fordert (*sanctum sacrificium sumere*), wie dies bei den Griechen, Römern und Franken üblich sei. — S. 100 die Hafersegnung und Fenchelweihe, S. 101 Brotweihe für die Tiere (Zusammenhang mit den Eulogien). — S. 110 f. Verbindungslinien zwischen Umritt — Flurgang — Bittgang (*litaniae, rogationes*) — Fronleichnamsprozession. — S. 113 ein interessanter Beitrag zum Wesen und zur Bedeutung der religiösen Schau: Die Pferde müssen beim Umritt zum Altare bzw. zum Allerheiligsten „vorschauen“. „Beim Umreiten des Kirchleins muß also eine Kirchentüre offen sein. In gotischer Zeit war das Sakramentshäuschen auf der Evangelienseite der Kirche. Da unsere Umrittskirchlein alle in die gotische Zeit zurückgehen, versteht es sich, warum die Kirchentüre der Epistelseite geöffnet sein muß und warum der Kopf des Pferdes beim Vorbeiritt zur Kirchenseite herumgerissen wird — das Pferd muß zum Allerheiligsten 'hinschauen' können.“ Zum Komplex des „Schauens“ gehören aber in gewisser Beziehung auch die Ausführungen H.s über die Weihegaben (S. 106 ff.), besonders die Tierfiguren, „die als Substitution des lebenden Viehbestandes . . . im Umzug mitgetragen“ wurden (S. 107; vgl. auch S. 146 zur Verehrung des hl. Felix v. Nola). Wir kämen damit auf eine bisher noch viel zu wenig beachtete Wurzel der Motivgaben, nämlich den Glauben an das anthropomorphe Sehen der Gottheit (— auch der „Analogie-Vormachzauber“ [S. 108] schlägt hier herein! —), der gerade die „Seh-Votive“ von den Dankvotiven abhebt. Wenn S. 109 zwischen diesen beiden nur chronologisch unterschieden wird, so ist das m. E. nicht ganz richtig. Nähere Belege müssen freilich einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben. — S. 121: Zum Einhorn-Motiv bei der Darstellung „Mariä Verkündigung“ vgl. jetzt auch Deutsche Gaue 34 (1933) 36. — S. 142 ff. wird über die Bedeutung des hl. Leonhard gehandelt, auf die wir schon öfters (Jb. 10 Nr. 443, Jb. 11 Nr. 376, Jb. 12 Nr. 463, 476) hingewiesen haben. Es ist wichtig und entscheidend, daß auch H. energisch von der germanistischen Hypothese abrückt, die den Heiligen als Ersatz für einen germanischen Bauerngott bezeichnet; H. nimmt mit Recht eine ziemlich späte Entwicklung des Kults (11./12. Jh.) an, die jene Annahme völlig ausschließt. Wenn übrigens S. 144 auf den ältesten Augsburger Heiligenkalender (s. XI e) verwiesen wird, der „als Anfang der Volkstümlichkeit St. Leonhards genommen werden“ darf; wenn aber Anm. 461 ganz richtig die Eintragung über St. L. als späteres Einschießel gekennzeichnet ist (nach Schröder), so ist eben der Kalender nicht mehr ein terminus a quo! — S. 145: Zur „Tegernseer Leonhardlegende“ (und

zum Offizium von St. Emmeram s. XII e) vgl. jetzt auch Jb. 11 Nr. 376. — S. 150 wird die Frage gestellt, woher es komme, „daß St. Leonhard Pferde- und Viehpatron wurde, nun schon beinahe 1000 Jahre lang (?) der beliebteste bäuerliche Heilige ist und überhaupt, in Süddeutschland wenigstens, als der Volksheilige schlechtweg verehrt wird?“ Hier widerspricht Vf. offenbar seinen früheren Aufstellungen, da doch vor 1000 Jahren kaum von einer allgemeinen Verehrung die Rede ist, geschweige denn von einem bäuerlichen Patronat. Wenn es dann weiter heißt: „In Beantwortung dieser Fragen schweigt die Geschichte und der Glaube hat das Wort“ — so ist damit der Geschichte doch vielleicht zuviel abgestritten. Wenigstens glauben wir, daß sich die Frage, wie sich der Übergang vom Gefangenenpatron zum Viehpatron vollzog, bis zu einem gewissen Umfang sicher auch geschichtlich beantworten läßt. — S. 153 wird gesagt, daß St. L. auch Patron der „Eissen“, d. i. der Gefängnisse für bürgerliche Personen geringeren Standes war; daß dieser soziologische Unterschied nicht überall gemacht wurde, zeigt das Beispiel des Edlen Arnold IV. von Massenhausen (vgl. Alt-Freising 1 Nr. 5). — S. 156 Anm. 503: Der Aufsatz *Liturgie und Volkskunde* ist falsch zitiert; er steht Liturg. Zeitschr. 4 (1932) 194 ff. — S. 170: Der aus dem Leonhardi-Fenster des Regensburger Doms gezogene Schluß ist nicht zwingend. — Zur kultischen Bedeutung der Pferde vgl. auch H. J. Eggers (Nr. 147) S. 7; 19; 21 f.

[516]

L. Heizmann, *Die Wallfahrtsorte der Erzdiözese Freiburg in der Legende und Sage* (Tiergarten 1932). Es ist ein Verdienst der kleinen Schrift, daß sie nicht nur in der allgemeinen Einleitung einige Hinweise auf die religionsgeschichtliche Seite der Frage bringt, sondern auch den ganzen Einzelstoff nach religions- und kultgeschichtlichen Motiven aufteilt. So handelt sie z. B. S. 8 ff. über die „Wallfahrtslegenden, über heidnische Haine, Götzentempel, Götzenaltäre und Götzenbilder, die von den Missionaren in ein christliches Heiligtum umgewandelt wurden“, S. 11 ff. über Bilder an Bäumen und Marienbilder in Linden, Eichen und Tannenbäumen (vgl. das Jb. 9 Nr. 24 angezeigte Buch S. 184 u. 236); „ein lieblicher Gesang ließ sich aus den Bäumen vernehmen“; ferner „Bilder beim Wasser“, „Engel (oder Vögel) bei Gnadenbildern“, „im Erdboden gefundene Bilder“, „Maria wählt selbst die Baustelle aus“, Übertragung der Baumaterialien auf den Platz der Kirche, „Bilder, die zu ihrem Standort zurückkehren oder von ihm sich nicht entfernen lassen“, „Bilder, die in einem Bach oder Fluß herangeschwommen kamen“, das wechselnde Gewicht der Bilder, „Bilder, die Tränen vergessen haben“, Baullegenden (bes. mit dem Teufel), „Erscheinungen Mariä“, Bilder in Feuer (Licht) eingeschlossen. Das alles läßt sich auch liturgiegeschichtlich im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte verwerten. Ferner dient diese kleine Wallfahrtsgeschichte auch der Geschichte der Heiligenverehrung; wir erwähnen z. B. die hl. Jungfrauen Kunigundis, Mechtrudis und Wibrada, die hl. Landolin, Wendelin, Markus, Antonius v. Padua, Ottilia, Ulrich, Walburgis, Luitgard, Vitus. — Es wäre zu wünschen, daß sich jede Diözese entschliesse, ihre Wallfahrten nach ihrer Entstehung, ihrer Legende und ihrer weiteren Geschichte zu erfassen.

[517]

P. Lefèvre OPræm, *La valeur historique d'une enquête épiscopale sur le miracle eucharistique de Bruxelles en 1370* (Rev. d'hist. ecclés. 28 [1932] 329—346). Das Hostienwunder in Brüssel von 1370 (Juden schänden Hostien) ist uns überliefert in einer Relation über eine Untersuchung, die 1402 ein Johann von St. Gaugerich, decanus Bruxellensis christianitatis, für den Bischof von Cambrai anstellte. Wir haben freilich nicht die ursprüngliche Expedition, sondern eine Abschrift s. XVI im Archiv von St. Gudula. Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung ist, namentlich um 1870, stark angegriffen worden; L. versucht sie durch eine genaue Untersuchung über die Personalien der einzelnen Zeugen und sonstwie Beteiligten als glaubwürdig zu erweisen. — Die Arbeiten von Browe sind zitiert, wenn auch nicht zur Charakteristik des Wunders selbst (Karfreitag!) benutzt; es fehlt die wichtige Jb. 10 Nr. 473 angezeigte Publikation.

[518]

Gregorianischer Gesang

Von Urbanus B o m m OSB.

(Die mit * bezeichneten Nummern waren dem Berichterstatter nicht zugänglich.)

A. Gesamtdarstellungen; der Choral in der allgemeinen Geschichte der Musik.

G. Cesari, *Lezioni di storia della musica tenute nella Regia Università di Milano; riassunte e corredate da una appendice di esempi musicali e di figure. I. Parte* (Milano 1931). Die 1. Hälfte des 1. Bd. befaßt sich nach einem Überblick über die Musikgeschichte als Wissenschaft mit dem „liturg. Gesang der lat. Kirche“, seiner Praxis, Theorie und Notation. C. erstrebt keine umfassende wissenschaftl. Darstellung, sondern greift aus den 3 Gebieten einige Themen heraus, die wiederum nur in den wesentl. Zügen skizziert werden. So wird im Abschnitt über die Theorie nur ein Aufriß der Tonartenlehre aufgrund histor. Beispiele geboten. Der Student, der seine Allgemeinbildung durch musikhistor. Kenntnisse erweitern will, findet in C. einen gewissenhaften und zuverlässigen Führer. — Anmerkungen: Die Skizze zur Ausführung des Kyrietropus *Omnipotens genitor* (nach W. Ambros) (S. 54 und Beispiel 8) ist mißverständlich. Der Chor wiederholt nach jedem Tropussatz die betr. Anrufung melodisch ganz, aber ohne Tropus — oder er setzt bei dem Schlußwort des Tropussatzes *eleison* mit ein. — S. 80: Cod. H 159 von Montpellier beurteilt die antiphon. Stücke nicht mehr nach dem Anfang. Doch ist diese Form des Modusurteils auch keine „Ausnahme“ gewesen. Sie wurde vielmehr bis ins 10. Jh. allgemein geübt und blieb im ambrosian. Gesang noch bis ins 13. Jh. Regel. — S. 104: Die Übertragung des Hymnus *Ut queant laxis* entspricht nicht dem als Beispiel 27 gebotenen Faksimile, auf das verwiesen wird, das aber eine andere Fassung bietet. [519]

G. Riquier, *La Musique d'Église. Ce qu'en doivent savoir les fidèles* (Paris 1931). Bietet zunächst einen kurzen Abriß der Geschichte der kirchl. Musik, wohl allzu kursorisch und hie und da nachzuprüfen (vgl. krit. Anm. in der Rev. du chant grég. 36 [1932] 64). Den 2. Teil bildet eine Darlegung an Hand des Motu proprio Pius' X. (über die Arten kirchl. Musik, Sologesang, Frauengesang, Instrumente usw.). [520]

***D. Sokol**, *Musicologiae sacrae brevis conspectus historicus* (Bogoslovskaja Smotra, Zagreb, 20 [1932] 55—70). [521]

B. Geschichte des Chorals in seinen Anfängen und in seiner Blütezeit.

1. Die Denkmäler: a) die Quellen; Neumenkunde.

Ugo Sesini, *La notazione Comasca nel cod. Ambrosiano E 68 sup.* (Studi e testi liturgico-musicali) (Milano 1932). Die Hs., die S. untersucht und beschreibt, ist ein umfangreiches Bruchstück (87 Folios) eines röm. Meßantiphonars des 11. Jh., aus der Schreibschule der Benediktiner von S. Abbondio in Como. Gegenstand der Untersuchung ist vor allem die Neumenschrift (ohne Linien, unvollkommen diastematisch), die als eine Weiterführung der Metzger Notation gekennzeichnet wird, aber auch wieder eine Reihe origineller Formen aufweist, deren Erklärung schwierig ist. Die Not. von Como kennt „einfache“ und „rhyth.“ Neumen, sowie Zusatz-Buchstaben, und wendet zuweilen gewisse Abkürzungszeichen für längere Melodieteile an. 5 Lichtbildtafeln geben ein klares Bild der Schrift. Die Unter-

suchung bietet eine Bereicherung der musik-paläograph. Kenntnisse, einen neuen Hinweis auf die z. T. noch unbekannten Eigenheiten des ma. Choralvortrags, einen neuen Beleg für die kulturellen Beziehungen zwischen den geistigen Zentren Italiens und der fränk. Länder. — Liturgisch interessant ist die Verwendung des Resp. *Vadis propitiator* in der Tagesliturgie des Karfreitags. [522]

B. Stäblein, *Die Choralhandschriften der Regensburger Bibliotheken* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 198—208). Vorläufige, allgemeine Übersicht unter kurzer Benennung und Datierung, ev. Charakterisierung jeder Hs. (im ganzen 102), von denen die älteste, ein Kantatorium, dem 13. Jh. entstammt, die meisten dem 15./16. Jh. angehören; Herkunft verschieden, meist Regensburg selbst, dann Neresheim u. a. [523]

L. David OSB, *Le double punctum de l'Édition vaticane. Ses origines et son rythme* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 146—154 und Forts.). Das isolierte Doppelpunktum des Graduale ist fast immer die Doppelvirga der Hss.; im Antiphonale fast immer die *virga strata*. Untersucht die mus. Bedeutung der *virga strata* und erklärt sie als Zierneume. [524]

1 b) Einzelne Gesänge.

L. David OSB, *Deux adaptations mélodiques. L'Introït et la Communion du Sacré-Cœur* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 68—71; 115—117; 161—164). Strenge und ablehnende, aber durchaus zutreffende Kritik an den beiden genannten Kompositionen der neuen Herz-Jesu-Messe. [525]

A. Gastoué, *Comment on chantait le „Credo“ en certaines églises, au XV^e siècle* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 48—49). Teilt aus Florentiner und Pariser Hss. Bruchstücke der dort notierten Credo-Melodien mit; es handelt sich um melodische und rhythmische „Auszierungen“ der Melodien I, III und IV der Vaticana, die den Einfluß des Zeitgeschmackes und der polyphonen Musik erkennen lassen. [526]

J. H. Desroquettes OSB, *Credo VII* (Rev. grég. 17 [1932] 68—73). Teilt aus Hss. des 13. Jh. eine Credo-Melodie mit. Ursprünglich für den tropierten Text des apostol. Symbolums (am Schluß des Offiziums) bestimmt, adaptiert D. sie für das Credo der Messe und veröffentlicht sie als Credo VII, mit Orgelbegleitung. [527]

Zu diesem Abschnitt vgl. Nr. 553 (Jeannin).

2. Die theoretischen Schriften.

Les Pères de l'Eglise et la musique (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 13—16). Referiert über das gleichnamige Buch von M. Gérold (vgl. Jb. 11 Nr. 532), unter bes. Hervorhebung der Bedeutung der weltl. Aulos-Musik im christl. At. [528]

G. Pietzsch, *Die Musik im Erziehungs- und Bildungsideal des ausgehenden Altertums und des frühen Mittelalters* (Stud. z. Gesch. der Musiktheorie im MA II) (Halle 1932). Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Gesch. des ma. Geisteslebens überhaupt. Am Beispiel eines Spezialfaches der antiken Bildung, der Musiktheorie, verfolgt P. den Wandel des antiken Bildungsideals in den ersten Jh. des Aufbaus und der Blüte der christl. Geisteskultur. Das Bildungsideal und Bildungsgut der späten Antike, das eine umfassende Erkenntnis der inneren Gesetze aller Welt- dinge als notwendiges Rüstzeug des öffentl. Redners erstrebt (daher die Einordnung der Musik), wird vom Christentum umgewertet. Dem christl. Geiste sind die *artes liberales* einerseits ein Hilfsmittel entweder zur Widerlegung gebildeter Häretiker und Heiden oder zum Verständnis der Hl. Schrift — anderseits aber lehnt er sie als überflüssig zur Erlangung der christl. Vollkommenheit, ja als Hemmung bei diesem Streben ab. Als christl. Bildungsideal im obigen Sinne tritt die Wissenschaft im Werk und in den Schriften Cassiodors auf, als überflüssig und hemmend wird sie von Gregor d. Gr. bezeichnet, der als Gegenstand klerikaler Bildung neben der asket. Vervollkommnung nur die Kenntnis der Hl. Schrift und der Liturgie gelten

läßt und darin den Anschauungen des hl. Benedikt folgt (*scienter nescius, sapienter indoctus*). Cassiodors Wissenschaftsideal wird in Vivarium, Gregors „asketisches“ und praktisches Ideal dagegen in der röm. Schola Cantorum und von dort ausgehend in ganz Italien und im Frankenreiche befolgt. Doch findet C.s Ideal im neuerschlossenen Irland und England Boden und wird von hier aus auf das Festland zurückgetragen. Iro-schottische Mönche und die von ihnen geleiteten Klosterschulen werden die Vorkämpfer der wissenschaftl. Renaissancebewegung, während die Domschulen, z. T. noch bis ins 10. Jh., am asketisch-liturg. Erziehungsziele des Klerus festhalten. Erst das 10. und 11. Jh. bringt einen Umschwung. Unter dem Einflusse Clunys wenden sich die Klöster mehr und mehr dem asket. Ideale zu (für die Musik genügt eine Unterweisung in der lit. Gesangspraxis und den notwendigen Grundbegriffen; wissenschaftl. Kenntnis der Musiktheorie erübrigt sich), während die Domschulen zu Stätten der musikal. Wissenschaft werden. — Die Erkenntnis dieser beiden verschiedenen Bildungswege erklärt die Unterschiede im Aufbau und Stoffgebiet der ma. Musiktraktate. P. sichtet selbst die musiktheor. Quellen des frühen MA (bis zum 11. Jh.) und sammelt alle erreichbaren Angaben über die bedeutenderen Schulen und Lehrer, ihren eigenen Bildungsgang, ihr Bildungsziel, ihren Schülerkreis. Hierbei wird allerdings der aufmerksame Leser beobachten, daß sich P.s Formel nicht ohne Vorbehalte und Einschränkungen durchführen läßt.

[529]

*L. Schrade, *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius als Grundlage der ontologischen Musikerziehung* (Arch. f. Gesch. der Philosophie 41 [1932] 368—400).

[530]

E. A. Beichert, *Die Wissenschaft der Musik bei Al-Fârâbî* (Freiburger Diss., Regensburg 1931). Die vorliegende, aus dem Gurlittschen Seminar in Freiburg hervorgegangene Dissertation gibt eine übersichtliche Darlegung der Musiklehre A.s († 950) aus dessen großem „Buch über die Musik“ und seiner Schrift *De scientiis*, sowie nach der ihm zugeschriebenen Schrift *De ortu scientiarum*. Wie G. Pietzsch 1929 aufgezeigt hat, übte die Musiktheorie A.s seit dem 12. Jh. einen weitgehenden Einfluß auf die Musiklehre des Abendlandes aus. Ihre Wirkung steht in Parallele zu dem Einströmen arabisch-aristotelischer Philosophie und nicht zuletzt auch arabischer Dichtart und Musikpraxis in gleicher Zeit. Als Ausgangsort erscheint die hohe Schule von Toledo. — B. legt zunächst die musikalischen Einwirkungen des Arabertums an Hand verschiedener Tatsachen dar (z. T. bleibt seine Stellungnahme unklar; man kann ruhig hinter die Behauptung Riberas u. a., daß die arab. Musik über Santiago di Compostella die Heimat eines Zweiges der abendländ. Mehrstimmigkeit gewesen sei, ein großes Fragezeichen setzen). Nach kurzem Lebensabriß A.s und Darstellung seiner geistigen Umwelt geht B. dann der hsl. Überlieferung der 3 hier herangezogenen Werke nach, um schließlich sein eigentliches Thema zu behandeln: I. Die Stellung der Wissenschaft der Musik im System der philosophischen Wissenschaften, II. ihr innerer Aufbau, III. der Inhalt der einzelnen Lehren. — Ein Exkurs als Anhang versucht, das lat. Wort *neuma*, das im MA meist feminin gebraucht und als „Melodieteil“ oder „Tongruppe“ verstanden wurde, aber fälschlich aus dem griech. Wort *νεῦμα* abgeleitet wurde (Amalar), auf einen semitischen (syrischen) Stamm n-g-m (entsprechend dem arabischen *nağma* = Ton, Melodie) zurückzuführen. Das Wort sei vielleicht im 8. Jh., unter dem Einfluß der syr. Päpste, als terminus technicus der lat. Musiksprache übernommen worden.

[531]

3. Die Persönlichkeiten: Komponisten, Theoretiker.

*A. Gentili, *A proposito di un profilo musicale di Jacopone* (Giorn. storico d. lett. italiana 99 [1932] 225—264).

[532]

4. Die Pflegestätten des Chorals.

*E. Schlumpf, *Vom Ursprung der St. Galler Sängerschule des Mittelalters* (Rev. d'hist. eccl. suisse 25 [1931] 24—37). [533]

J. P. Kirch, *Le chant de l'Église de Metz au moyen âge d'après les anciens manuscrits* (Échos des Sanctuaires de Sainte Odile 4 [1932] 8—30). Sehr lehrreiche Zusammenstellung der Aussagen ma. Quellen über die Metzger Schule und ihre Gesangsübung. [534]

M. Schreiber, *Beiträge zur Musikpflege im Kloster Andechs vor 1803. Quellenberichte in chronologischer Reihenfolge* (Birkeneck 1932). Sch. zieht den Umkreis seiner „Quellenberichte“ bis zum J. 715, obschon Schloß und Stift Andechs erst 1455 Benediktinerkonvent wurde. Überhaupt erfährt man von der Geschichte des Klosters als der Grundlage archivalischer Darstellung nichts. Zuverlässige Angaben setzen denn auch erst mit 1467 ein. Naturgemäß berichten die Quellen über Choralpflege wenig. Die erste ist auch die letzte Notiz über diesen Gegenstand: 1467 erscheint die Bemerkung einer Stiftungsurkunde, daß nur 2 oder 3 Konventualen an dem gesungenen Totenoffizium teilnehmen, während die anderen beicht-hören, zelebrieren usf. Von da an, mit Ausnahme eines gelegentlichen Tedeums oder *Pange lingua* „choraliter“, nur noch Erwähnung mehrst. und weltlicher Musik. [535]

F. J. Peters, *Die kirchlichen Sängerschulen im Mittelalter* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 47—59). Entwicklung der Vorsängerschar aus dem ursprüngl. Volks-gesang, unter gleichzeitigem Entfalten des musikal. Reichtums der lit. Gesänge, Ab-nehmen der Volksbeteiligung, Absondern des geistl. Standes durch Weihestufen des niederen Klerus. Die röm. Schola nicht nur als Sänger z u n f t, sondern auch wirk-liche Schule. Ihre Aufgabe beim päpstl. Hochamt. Erwähnung der Scholae von Metz und St. Gallen. Allgemeine Verbreitung der Sängerschulen im MA (Kantoreien, Kurrenden). Schulgebräuche. [536]

5. Geschichte der Choralpraxis (Vortrag, Begleitung).

J. Smits van Waesberghe SJ, *Chant grégorien et castagnettes* (Rev. du ch. grég. 36 [1933] 39—47; 84—88; 111—114). Interessanter Beitrag zur ma. Praxis des Chorals. Weist gegen Jeannin überzeugend nach, daß die Hypothese vom Ge-brauch der Kastagnetten als Begleitinstrument beim Choralgesange falsch ist. Die Amalar-Stelle, auf die J. sich stützt, ist, wie der Zusammenhang ergibt, durchaus im Sinne *Tabulae* = *cantatorium* zu erklären, der sich auch aus zahlreichen Notizen anderer ma. Autoren belegen läßt. Die *Tabulae* des Cantors sind keine Kastagnetten, sondern das in Elfenbeindeckel gebundene Buch, das er nach altem Brauch (von Amalar symbolisch erklärt) in Händen halten muß, wenn er singt. — D e r s., *Grego-riaansch met castagnetten* (St. Greg.-Blad 56 [1931] Heft 12). [537/8]

J. Jeannin OSB, *Qu'étaient les „tabulae“ dont parlent les liturgistes du moyen âge?* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 139—146; 173—177 u. Forts.). Behauptet gegen Nr. 537 seine Interpretation *tabulae* = Kastagnetten. Sucht den dort richtig er-kannten symbolischen Ausdrücken Amalars konkrete Bedeutung zu sichern und kommt so zur Behauptung, daß die Kantoren beim Einzug das Tympanum geschlagen hätten und der 1. Kantor mit Kastagnetten sich selbst und den Chor begleitet habe, vermag aber keine der richtigen Texterklärungen von S. zu entkräften. — Nähere Inhaltsangabe bei der Fülle der Einzelheiten unmöglich. [539]

K. G. Fellerer, *Gregorianischer Choral und Orgelmusik* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 252—260). Behandelt in kurzen Gruppen-Überblicken die Bindung der Orgelmusik an den gr. Ch.: Instrumentale Unterstützung früher Mehrstimmigkeit mit gregor. Cantus firmus, eigentl. Orgelkomposition mit gregor. C. f., Wechsel von Choral und Versetten im Kontrapunkt, klanglich-thematische Verwendung in der französ. Orgelkunst, Aufnahme von Chormotiven in der O.-Musik des 19. und 20. Jh. [540]

K. G. Fellerer, *Mittelalterlicher und neuzeitlicher Choralvortrag* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 105—109). Stellt fest, daß die Praxis des Choralgesanges mehrere Wandlungen durchgemacht hat, die mit Umwälzungen in der Kunst des Singens überhaupt zusammenhängen (vor dem J. 1000, um 1600, im 18./19. Jh.), von oriental. zu abendländ. Singart, von freischwebender Melodieführung zu klarer Diatonik, schließlich zur Verfälschung im romantisch-harmonischen Klangideal. Wiederherstellung der ursprüngh. Praxis ist unmöglich und unerwünscht; aber Annäherung an sie kann erstrebt werden, wenigstens durch Weglassen der Orgelbegleitung. [541]

6. Beziehungen zur außergregorianischen Musikübung.

G. Lovatti, *Quale fu la musica e il canto nel primitivo cristianesimo?* (Ambrosius 8 [1932] 31—37). Referiert über das Thema an Hand des Buches von J. Quasten (vgl. Jb. 10 Nr. 198). [542]

***H. Spanke**, *Fortschritte in der Geschichte mittelalterlicher Musik. Zur Geschichte der Sequenz und ihrer Nebenformen* (Hist. Vierteljahrschr. 27 [1932] 374—389). [543]

D. Cantù, *La modulazione salmodica ambrosiana. Origine, sviluppo, critica* (Ambrosius 8 [1932] 23—31). Wendet sich gegen verschiedene Versuche einer Verfälschung der ambr. Psalmodie: Einführung gregor. Psalmkadenzen, Anwendung der österl. Canticum-Melodien (Beispiele S. 43) auf alle Psalmen, Übertragung der Schlußkadenzen auf die Medianten (!) usw. Tritt mit guten Gründen für die alte, von den Hss. bezeugte einfache Psalmodie ein, für die auf S. 8—9 Beispiele geboten werden (ohne Initium, ohne Medianten, einfacher Schluß). [544]

G. M. Suñol OSB, *Il canto liturgico nella tradizione ambrosiana* (Ambrosius 8 [1932] 254—271). Referat, gehalten bei Gelegenheit der 1. lit. Woche zu Mailand (23.—25. V. 1932). Handelt über die Gestaltungsprinzipien des ambr. Chorals, die dem Geist der lat. Sprache entstammen. Der ambr. Gesang erscheint als Typus des primitiven vorgregorian. Gesanges. Er ist einfach, ursprünglich, ohne jene Stilisierung und künstlerisch-absichtsvolle Bearbeitung des röm. Chorals. In der Handhabung der Modalitätsgesetze konstatiert S. eine große Freiheit, die sich mit einer gewissen natürlichen Gesetzmäßigkeit in der Bevorzugung gewisser Töne oder Tonfolgen verbindet. Die Rhythmik rekonstruiert S. nach den Theorien von Solesmes; die bekannten Hss. zeichnen sie nicht auf, weshalb S. sie als rhythmisch verderbt betrachtet. — Von den zahlreichen, praktisch vorgeführten Beispielen werden nur 3 mitgeteilt. Der „rekonstruierte“ Rhythmus wird durch die Solesmenser Episeme dargestellt. [545]

W. Kürthen, *Choral und alte Kirchenmusik* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 233—245). Vortrag auf der 25. Gen.-Versammlung 1932. Begleitet den Choral auf seinem Wege durch die Geschichte seiner mehrstimm. Bearbeitung und Verwendung vom Organum bis zur Polyphonie des 16. Jh. Betont die „Blutsverwandtschaft“ gerade der letzteren mit dem Choral, von dem sie die Freiheit der Melodieführung, die Wortverbundenheit, die Ruhe und Weihe des Ausdrucks geerbt hat. — Instruktive Einzelerläuterung der aufgeführten, von der Leitung nicht immer glücklich gewählten Beispiele polyphoner Musik. [546]

H. Anglés, *El Codex musical de Las Huelgas*. 3 Bde. (Barcelona 1931). Bd. I: Einleitung, Bibliographie und kurzer Abriß der span. Musikgeschichte vom 6.—14. Jh.; eingehende Besprechung der span. Denkmäler der *Ars antiqua*, speziell aus dem Codex von Las H. aus der 1. Hälfte des 14. Jh. Bd. II: Reproduktion der Hs. auf 170 Faksimiles; die Einleitung bietet eine Geschichte des Klosters Las H. bei Burgos, eine Beschreibung der Hs., einen wissenschaftl. Index der Texte. Die Hs. enthält 49 Organa, 30 Prosen, 62 Motetten, 20 Conductus, schließlich weitere 11 Conductus und Organe. Bd. III enthält eine Übertragung mit wissenschaftl. Apparat. J. V. [547]

An old St. Andrews Music Book (Cod. Helmst. 628). Published in facsimile with an introduction by J. H. Baxter (St. Andrews University Publications XXX, 1931). Die phototyp. Veröffentlichung dieses bedeutenden Denkmals der mit dem gregor. Choral noch eng verbundenen liturg. mehrstimmigen Musik des 12. bis 13. Jh. ist ein Akt der Pietät gegen die St. Andrews University, der der Hg. angehört (der veröff. Kodex war bis ins 16. Jh. Eigentum des Priorats St. Andrews, wenn er auch nicht dort, sondern vermutlich in Frankreich geschrieben wurde), und zugleich ein großer Dienst für die Wissenschaft. Es handelt sich um das älteste Stück jener Hauptgruppe von Hss., in denen die Werke der frühen Organal- und Motettenkunst der Notre Dame-Schule überliefert sind (neben Florenz Laur. pl. 29, 1 und Wolfenbüttel Helmst. 1099). Der Kodex, eine Sammelhs. des 13.—14. Jh., enthält als wichtigsten Bestandteil eine Fassung des *Magnus liber organi* des Magister Leoninus (entstanden etwa 1160—1180), 2stimm. Organa über gregor. Offiziums- und Meßgesänge; ferner eine große Zahl der vom Nachfolger Leonins, dem Magister Perotinus, als Ergänzung komponierten *clausulae* (im ganzen 102), einige mehrstimm. Motetten aus der Schule Perotins und schließlich (in Faszikel 11) eine Sammlung 2stimm. Tropen und Sequenzen zu Muttergottesfesten (aus dem 13. Jh., aber in älterem Stil, etwa des 12. Jh.). Über die Bedeutung des Kodex und seiner verschiedenen Faszikel orientiert am besten Ludwig in Adlers *Hdb. der Musikgesch.* (1924) 151, 181—190, 192, 194, 202—203, 215 (mit 3 Teil-Übertragungen), über Faszikel 11 bes. Handschin im Schweiz. Jb. f. Musikwiss. I (1924) 56—75 (hier Cod. Wolfenb. 677 genannt) (3 Teil-Übertragungen aus unserer Hs. als Beispiele im Zusammenhang einer Darstellung der Musik des 12.—14. Jh. auch bei Handschin a. a. O. II [1925] 5—42). — In der Einleitung gibt der Hg. eine Geschichte und Beschreibung der Hs.; als Nicht-Fachmann auf dem Gebiet der Musik will er sich auf die Darlegung der musikal. Bedeutung nicht einlassen. Ein Verzeichnis der vor kommenden Stücke fehlt leider. [548]

F. Feldmann, *Der Codex Ms. 2016 des Musikalischen Instituts bei der Universität Breslau. Eine paläographische und stilistische Beschreibung*. I. Teil: *Darstellung*; II. Teil: *Übertragungen* (Schriften des Mus. Inst. b. d. Univ. Breslau 2, Breslau 1932). Vf. geht in minutiöser Untersuchung auf die Fragen der Herkunft (Österreich/Schlesien) und stilistischen Eigenart dieses Sammelbandes mehrst. Kompositionen des 15. Jh. ein. Den Choralisten interessiert (S. 79 ff.) die Art der Choralbehandlung, die noch eingehenderer Untersuchung bedürfte, da der Vf. sich mit der Form, in der die Ch.-melodien übernommen werden (Auszierung, Erweiterung), nicht näher befaßt. Feststellung, daß der Cod. der „germanischen“ Choralversion folgt. — Wertvoll für weiteres Studium die Beigabe einer Auswahl in Übertragung, die vor allem die Unica des Codex berücksichtigt. [549]

Gotzen, *Gregorianischer Choral und deutsches Kirchenlied* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 245—252). Vortrag auf der 25. Gen.-Versammlung des ACV. Bietet inhaltlich nichts Neues: Das Kirchenlied stammt aus dem Schatze des gregor. (besser wäre „ma.“) Chorals; das Kyrieleis-Singen; Beteiligung des Volkes beim Gesang von Hymnen und Sequenzen, schließlich Übertragung in deutsche Sprache; der „gregor.“ Charakter auch der weltl. Lieder, der es ermöglicht, solche Melodien auch wieder für geistl. Texte zu benutzen. Geht auf die typischen und interessanten Umbildungen, die die alten Hymnenmelodien über neuem deutschem Text erfahren, nicht ein. [550]

***Wagner**, *Choral und heutiges Musikempfinden* (Mon.h. f. kath. Kirchenmusik 1931, Heft 1 und 2). [551]

A. Schmitz, *Choral und neuzeitliche Kirchenmusik* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 289—299). Der Stilwandel in der kirchl. Musik als Prozeß der Säkularisierung, dargestellt vor allem an der Messenkomposition des 17.—19. Jh. Die Monodie dieser Zeit als typischer Ausdruck des weltl. und individuellen Lebensgefühls. (Die Auf-

nahme dieses Stils in die kirchl. Musik geht gleichfalls aus jener tragischen Vertauschung der pneumatisch-kirchl. Glaubensschau mit rein menschl., verfärbter „Inbrunst“ und rationaler Aufklärung innerhalb des religiösen Lebens hervor, wie sie H. Lützelers für die bildende Kunst dargestellt hat.) Der Choral in der Komposition des 19. Jh. nur noch als stimmungsmäßiges, rein klanglich herangezogenes „Motiv“. [552]

C. Systematik.

1. Der Rhythmus.

J. Jeannin OSB, *La séquence „Sancti Spiritus“ dans les manuscrits rythmiques grégoriens* (Eph. lit. 45 [1931] 128—139). Teilt die Sequenz, die im MA unter dem Namen *occidentanea* weit verbreitet war, nach der Notation einer Bamberger Hs. des 10.—11. Jh. mit (Cod. Miscell. lit. 5, E. V. 9 der Stadtbibl.). Die Notierung verwendet häufig das Längenzeichen als Zusatz zu Virga und Punktum. J. folgert aus der Sorgfältigkeit dieser Notierung, aus der im wesentlichen gleichen Aufzeichnung in anderen Hss., aus der Bestimmung der Sequenz für chorischen Vortrag, daß die Längen auch hier „proportioniert“, d. h. das Doppelte der Kürzen sind. — Wiedergabe in Teil-Faksimile, Übertragung und Negativ-Photographie, welch letztere größtenteils undeutlich und daher zur Nachprüfung unbrauchbar ist. [553]

J. Vollaerts SJ, *Rythme grégorien et Théoriciens médiévaux* (Coll. „La Musique d'Église“; Paris 1932). Alkuin, Aurelian, Hucbald, der *Anonymus Vaticanus*, die *Instituta Patrum*, Berno, Guido, Aribo sprechen sich klar über die metrische Ausführung der gregor. Melodien aus. V. zeigt, wie die betr. verhältnismäßig seltenen Stellen sich gegenseitig beleuchten und stützen. Das Metrum im Vortrag der Melodien ist in ihrem Sinne kein bloßes Nuancieren, sondern ein genaues, proportioniertes Abmessen von kurz und lang als 1 und 2 Zeiteinheiten. Das graphische Zeichen der Länge ist die episemierte Virga. — Die Ausdrücke der antiken Metriker und Augustins (*syllaba producta*, s. *correpta*, *ratio*, *numerus*, *metiri* usw.) behalten im MA (bei Beda, Cotto, Aurelian, Remigius usw.) ihren ursprüngl. Sinn, auch in der Anwendung auf die Musik. [554]

*J. Jeannin OSB, *La libertà del ritmo gregoriano* (Mus. Sacra [Mailand] 57 [1931] Heft 8). [555]

L. David OSB, *Les Neumes simples de deux notes et le rythme oratoire musical* (Rev. du chant grég. 36 [1932] 1—8). Schluß einer längeren Abhandlung des vorigen Jahrganges. Untersucht die rhythm. Funktion der 2-tön. Neume im melod. Zusammenhang und endet theoretisierend mit der Pothierschen Aufstellung: an sich hat die erste der beiden Noten einen Akzent; steht die Neume aber über einer „unbetonten“ Silbe, während die vorausgehende betonte, wie so häufig, nur eine Note trägt, so gibt sie den Akzent an diese eine Note ab und wird selbst zum leichten Nachklang, gemäß dem Axiom: Singe, wie du sprichst (wobei es sich aber fragt, ob man auch richtig spricht). [556]

Juget, *Des signes rythmiques de Dom Mocquereau et de leur malfaisance* (Châlons-sur-Marne 1931). Wendet sich gegen die „Auflösung der Neumeneinheit“ durch die Rhythmisierung M.s und gegen seine Interpretation der „Pressus“-Formen. L. David OSB, der die Broschüre in der Rev. du ch. grég. 36 [1932] 95 f. anzeigt, vermißt die ausreichende paläograph. Fundamentierung der an sich zutreffenden Kritik und berichtigt einen Ausspruch, den er J. gegenüber betr. Dom M.s getan hat und den J. im Buche zitiert; er wolle nicht gesagt haben, daß „dieser Mann die Wiederherstellung des Choralums um 50 Jahre verzögert habe“, sondern er meine „die wahrhaft künstlerische und allgemeingültige“ Wiederherstellung. [557]

L. Bonvin SJ, *Des signes rythmiques de Dom Mocquereau et de leur malfaisance* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 309—313). Referiert über Nr. 557 und

geht näher auf die Übertragungen Mocquereaus ein, speziell seine falsche Interpretation jedweden Zusammentreffens zweier Noten auf einer Stufe als „starker langer“ Ton. Nur der eigentliche Pressus darf so interpretiert werden. Sonst sind die Töne immer auseinander zu halten. Ähnlich die Ausführung von Bistropa und Tristropa. [558]

H. Cuypers, *Zur Frage des Choralrhythmus* (CVO Mus. Sacra 63 bzw. 62 [1932] 97—105). Konstatiert für Holland eine immer weiter gehende Abwendung von der Solesmenser Vortragsmaxime der Äquivalenz aller Noten, verbunden mit Dehnungsnuancen. Tritt für die klare Mensurierung im Sinne Jeannins ein, dessen Forschungsergebnisse kurz dargelegt werden. Auf gewisse schwache Punkte gerade in der Theoretiker-Interpretation J. läßt sich C. nicht ein. [559]

***Buuren**, *De gregoriaanische rhythmequaestie en de pradijk* (St.-Greg.-Blad 57 [1932] Heft 1). [560]

2. Die Kompositionsgesetze (Ästhetik).

E. Mourey, *À la recherche d'un accent tonique* (Rev. grég. 17 [1932] 59—67). Nachweis der Akzentbehandlung des Chorals bei gewissen zusammengesetzten Wörtern: Hier gelten nicht mehr Längen und Kürzen, sondern die Stammsilbe behält, wenn sie an vorletzter Stelle steht, den Akzent. Untersuchung für das Wort *circumdare*, für das der Choral ausnahmslos folgende Formen aufweist: *Circum-dédit*, *circumdábit*, *circumdáta* usw. [561]

E. Mourey, *Une cadence du huitième mode* (Rev. grég. 17 [1932] 132—141). Untersucht die musikal. Struktur einer häufig auftretenden Kadenz der Offiziums-Antiphonen des 8. Modus, ihre Erweiterung, die Anschlußformen von oben und unten her, und stellt so erneut die Gesetzmäßigkeit und Sicherheit der alten Kompositionen über den verschiedensten Texten fest. [562]

E. Mourey, *Une élégante antienne du huitième mode* (Rev. grég. 17 [1932] 187—198). Feinsinnige und eindringende Untersuchung der Antiphonenmelodie vom Typ *Quia vidisti me*; ihr Bau, Gesetzmäßigkeit ihrer Erweiterungen und Umformungen bei anderen Texten. [563]

J. Gajard OSB, *La musicalité du chant grégorien* (Monogr. Grég. X. Tournai 1931). Erweiterter und mit Beispielen ausgestatteter Abdruck eines Aufsatzes aus dem *Courrier Musical et Théâtral* 1928 (Sonderheft über relig. Musik). Sucht dem modernen Musiker die Eigenart des Chorals und seinen musikal. Wert darzustellen. Beschränkt sich dabei 1. auf eine Erläuterung seiner linearen Modalität (stimmungsmäßige Charakterisierung der 8 Modi, Chroma und Modulation im Choral), 2. auf eine Entwicklung der rhythmischen Theorie von Solesmes. [564]

M. Sigl, *Geist und Ethos des gregorianischen Chorals* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 189—192). Weist auf die gesunde und lebendige Einheit von Wort und Melodie und auf die klare Diatonik des Chorals hin. Die moderne Musik wird aus dieser „vokalen und diatonischen Schule“ lernen müssen. [565]

R. Beron OSB, *Von der Seele des gregorianischen Chorals* (Ben. Mschr. 14 [1932] 461—466). Referat für einen Choralabend der Schola austriaca an der Musikhochschule in Wien, Sommer 1931. Weist auf die enge Verbindung von Liturgie und Choral hin. Volles Verständnis des Ch. ist nur dem möglich, der den Geist der kirchl. Liturgie erfaßt hat und verwirklicht. [566]

3. Die Tonarten.

A. Auda, *Contribution à l'histoire de l'origine des modes et des tons grégoriens* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 33—39; 72—77; 105—111; 130—132). Hält gegen Jeannin und Gastoué die These von der vorwiegend hellenistischen Herkunft des greg. Chorals aufrecht und sucht sie durch Beobachtungen auf dem höchst schwierigen Gebiete der Tonarten zu stützen. Weist mit Recht darauf hin,

daß die Behauptung der oriental. Herkunft in Ermangelung einwandfreier Beispiele nur mit Vorsicht aufgestellt werden darf (ein Mangel an Beispielen liegt aber auch für die hellenisch-römische Musik vor). Stellt die Uneinheitlichkeit der ma. Tonartenlehre und die Verschiedenheit von Theorie und Praxis fest. Sucht die Verbindung mit der Antike vor allem in der „Identität“ des abendländ. und byzant. Oktoechos-Systems untereinander und mit der Tonartenlehre des Ptolemäus (2. Jh. n. Chr.) zu erweisen. Letztere untersucht er zu diesem Zwecke neu, auf der Grundlage der von Glarean, später wieder von Gastoué und Greif vertretenen Interpretation. — A.s Hinweis bleibt Hypothese; wie er selbst sagt, könnte erst eine ausführliche Untersuchung des modalen Verhaltens der Melodien selbst dessen Eigenart und Herkunft klären. Dabei wird nicht wenig eine Untersuchung vorgregorianischer (z. B. ambrosianischer) Melodien nützen können (vgl. Suñols Referat, Nr. 545). — Andere Beobachtungen A.s über die Fortdauer der antiken chromatischen und enharmonischen Tongattung im greg. Choral lassen sich in dieser Form trotz des tatsächlichen Auftretens von chromatisch alterierten Tönen und „Viertelstönen“ nicht aufrecht halten, da es sich hier nicht um reguläre Kennzeichen der Tongattung eines Stückes, sondern um gelegentliche bzw. lediglich durch die Gesangspraxis mitgebrachte Ausweichungen handelt, wie sie gerade den oriental. Melodien eigen sind. [567]

D. Der Choral in der Gegenwart.

1. Die Choralwissenschaft.

E. Hegar, *Die Anfänge der neueren Musikgeschichtsschreibung um 1770 bei Gerbert, Burney und Hawkins* (Sammlung musikwiss. Abh. hg. von Karl Nef, Band 7. Straßburg o. J. [1932]). H. kennzeichnet treffend die im 18. Jh. einsetzende Bewegung zur zusammenfassenden Geschichtsschreibung im Gegensatz zur vorausgehenden Erarbeitung der geschichtl. Materialien. Nicht Forschertrieb diktiert die neue Literatur, sondern praktisches Interesse im Sinne einer Verbesserung der Gegenwart. Gerbert will die Liturgiepflege seiner Zeit durch das Beispiel und Vorbild der Alten fördern und berichtigen, Burney will als angenehmer Erzähler ästhetisches Ergötzen bieten, Hawkins möchte durch strenge Darlegung den Wert der Musik und vor allem der Theorie für die Bildung des Menschen erweisen. — Uns interessiert hier vor allem das Kapitel über Fürstabt M. Gerbert. Durch Zitate aus seinen Vorworten und Briefen und durch Untersuchung des Aufbaus seines musikhistorischen Werkes *De cantu et musica sacra potissimum* sucht H. ein Bild seiner Grundanschauungen zu entwerfen. G. ist ein Feind des neuen aufklärerischen Geistes. Von der Geschichte, bes. der Liturgiegesch., her erhofft er innerhalb der Theologie eine gesunde Reaktion gegen inhaltsleere Spekulationen. Klar erkennt er in der Musik den Wert des Alten in seiner durchaus religiösen Haltung, im Gegensatz zur Verweltlichung der zeitgenössischen Kirchenmusik. In seiner eigenen Abtei duldet und pflegt er (neben instrum. Musik) nur den *Cantus planus* (der, wie H. hervorhebt, als schlichter vierstimm. Satz gregorianischer Melodien verstanden werden muß). Den wissenschaftl. Wert der G.schen Arbeiten stellt H. von neuem ins rechte Licht; aus G.s nunmehr veröffentlichter Korrespondenz geht hervor, welch umfassende Sorgfalt er auf Beschaffung und Vergleich von Hss. verwandte. — Über die geringschätzige Meinung Burneys vom ma. Choral und seine positivere Bewertung durch Hawkins referiert H. kurz auf S. 42 und 68. [568]

J. Gajard OSB, *La „Paléographie Musicale“ et Dom Mocquereau* (Rev. Grég. 17 [1932] 1—9; 41—58; 121—131; 161—170; 201—212). Dom G. füllt die Blätter des 17. Jahrg. der RG durch den Abdruck seines umfangreichen Avant-propos zum XIV. Bd. der *Pal. Mus.* Zweck der Darstellung ist, die Verdienste M.s um dieses Monumentalwerk erneut bekannt zu machen und damit einen „Akt der Gerechtig-

keit“ vorzunehmen. Daher die Schilderung der Anfänge: M. ist der Urheber der Idee und der alleinige (mehrere Jahre hindurch anonyme) Redakteur der *Pal. Mus.*, während Dom Pothier anfänglich in Gegnerschaft, dann wenigstens in schweigender Duldung dem Werke fernsteht. Absicht M.s war, das Werk P.s zu verteidigen, u. zw. durch positive Arbeit, nämlich die Veröffentlichung seiner monumentalen Quellen. Der darüber hinausschauende wissenschaftl. Blick M.s offenbart sich aber schon sofort im Prospekt und in der Einleitung: Er will der Musik- und Liturgiewissenschaft, der Paleographie und Philologie dienen. — G. entwirft ein Bild der wissenschaftl. Ideen und Grundsätze M.s, so wie sie an den versch. Bänden der *Pal. Mus.* hervortreten, und zählt dann die Erfolge des Werkes auf; er nennt: 1. den Sturz der Medizäa, die ihre offizielle Geltung verliert; 2. den Erweis des wissenschaftl. Wertes der bisherigen Arbeiten; 3. die Vorbereitung der späteren Approbation der Ausgaben von Solesmes, die der Vatikan. Ausgabe zugrunde gelegt werden, allerdings wieder unter Ausschaltung M.s (soweit die polemischen Erfolge); 4. den Erweis der einheitlichen melodischen und rhythmischen Tradition des MA; 5. die allmähliche Entfaltung der „lichtvollen Synthese“ M.s über die Natur des Rhythmus und des lat. Akzentes. — Jede Zeile zeugt von der Verehrung G.s für den Meister, dem er in allem unbedingte Folge leistet. [569]

W. Widmann, Franz Witt (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 210—215; 263—272). Der verdiente Gründer und Leiter des Cäcilienvereins (* 1834, † 1888). Daten und Bilder aus seinem Leben, seine Anschauungen über zeitgenöss. Musik. S. 213 und 263 f. seine Stellung zum Choral, der damals noch so gut wie unbekannt. Witt wertet ihn nur um seiner Einfachheit und „leichten Ausführbarkeit“ willen. Ausgedehnte und virtuose Stücke (Gradualien, Offertorien) sind ihm Verfall und Dekadenz. [570]

Nachrufe zum Tode des Prof. P. Wagner:

Revista mus. Catal. 1932, Nr. 341 (Anglès); *Sveta Cecilija* [Zagreb] 26 (1932) Heft 1 (Bubalo); *Schweiz. Musikzt.* 71 (1931) Heft 24 (Handschin); *Acta musicol.* 3 (1932) Heft 4 (Jeppesen); *Mus. sacra* [Brügge] 1931, 236 (Kreps); *St. Gregoriusblad* 57 (1932) Heft 2 und 3 (Verheem); *Chorwächter* 56 (1931) Heft 11 (Vetter); *Rev. grég.* 17 (1932) 80; *Rev. du ch. grég.* 36 (1932) 29; *Myst. Christi* 3 (1931/32) 232 (M. Kordel). [571/580]

Nachrufe auf Vincent d'Indy siehe: Bibliographie der *Rev. grég.* 17 [1932] Nr. 219—227. [581]

2. Die praktische Choralpflege.

Die 25. General-Versammlung des Allgem. Cäcilienvereins in Regensburg 10.—13. Juli 1932. Programm: CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] Heft 7. Hauptreferate: ebd. Heft 8/9. Grundthema: Der gregor. Choral als Nährboden der kathol. Kirchenmusik. [582/3]

Choralkurs des Diöz.-Cäcilienvereins München und Freising (29.—31. August 1932 im Asamsaal) (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 324—326). Durch Vorträge des Prof. P. Parsch und Chorübungen unter Prof. L. Berberich werden 150 Kirchenmusiker in die lit. Gebetswelt und in den Choral eingeführt. Das Erlernte wird in der täglichen Meßfeier, zuletzt in einem Choralamt in die Praxis übertragen. [584]

St. Peprek, Kirchenmusik in Kroatien und den übrigen Gegenden Jugoslawiens (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 373—381). Ausführlicher, z. T. historisch zurückgreifender Bericht über die gegenwärtige Pflege der Km. Gründung des Cäcilienvereins 1907 mit eigener Zeitschrift *Sveta Cecilija* (schon seit 1877, mit Unterbrechungen), Restauration der altkroat. Volkschoräle, Pflege des altslaw. lit. Gesanges und des gregor. Chorals, neben eifriger Förderung kirchl. Mehrstimmigkeit. [585]

Kirchenmusikschulen (Sonderheft des CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] Heft 5/6). Kurze Abrisse über Geschichte, Programm und Arbeitsweise folgender Schulen: Aachen, Regensburg, Wien, Berlin, München, Köln, Stuttgart, Karlsruhe, Rom, Paris, Mecheln, Ungarn (allgem. Überblick), Tschechoslowakei und Polen (desgl.). [586]

C. Thiel, *Die Regensburger Kirchenmusikschule, ihre Entwicklung, Organisation und Aufgaben* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 192—198). Der jetzige Direktor der Schule gibt einen kurzen geschichtl. Überblick über das von Haberl 1874 begonnene Unternehmen. [587]

G. M. Suñol OSB, *Scuola superiore di musica sacra ambrosiana* (Ambrosius 8 [1932] 82—84). Bericht über das erste Auftreten der 1931 gegründeten Scuola bei Gelegenheit einer feierlichen „Statio“. Bietet Beispiele der vorgetragenen Gesänge, die nach Maßgabe der ältesten Hss. notiert sein sollen (jedoch kennt keine ambros. Hs. die romanische Notation, keine das Quilisma oder gar die rhythm. Zeichen anderer Schulen, die man aber in diesen Beispielen ohne weiteres angewandt findet). — Vgl. Rev. grég. 17 [1932] 238—240. [588]

W. Hohn, *Die Heranbildung eines Kirchenchores mit Hilfe des Kyriale als Schulbuch* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 5—12). Beachtenswerter Versuch, die 70 verschiedenen Tonsätze des Kyriales nach dem Grade der Schwierigkeit zu ordnen und als Übungsstoff auszuwerten. Die Methode schreitet von der theoretischen Klärlegung des vorgelegten Stückes über die rein musikalische Ausführung (durch Summen) zur vollständigen Wiedergabe mit Text und Melodie. [589]

E. Klusen, *Die heutige Form der Schola Cantorum* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 42—46). Vorschlag der Bildung von Knabenchören für die Ausführung der gregor. Gesänge. Technische und musikalische Schwierigkeiten bestehen nur scheinbar. (Anechtbar ist der Gedanke K.s., den eigentl. Kirchenchor dadurch vom Choral ganz zu „entlasten“.) [590]

Th. Schrems, *Der liturgische Kirchenchor* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 172—178). Der Leiter des Regensburger Domchores setzt sich gegen Mölders und Kluse für Heranziehung von Knabenstimmen für den lit. Gesang ein, unter Anführung histor., praktischer und autoritativer Gesichtspunkte. [591]

L. Bonvin SJ, *Frauengesang und Motuproprio* (ebd. 215—216). Das Verbot der Mitwirkung von Frauenstimmen gelte nur für den eigentl. „liturgischen“, d. h. den früheren Klerikerchor. Der gewöhnliche Kirchenchor dagegen sei „Gemeindechor“, dürfe daher auch die Frauen der Gemeinde mit aufnehmen. [592]

L. Söhner OSB, *Vom liturgischen Chor* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 365—372). Beleuchtet die Kontroverse „Frauenchor oder Knabenchor“ 1. rechtlich: Der Frauenchor ist nur geduldet; 2. historisch hat diese rechtl. Ausschließung nicht zu allen Zeiten bestanden; in den ersten Jh. wirken Frauen im Gesang des Volkes, ja selbst als Lektorinnen und Kantorinnen mit; erst im 5. und 6. Jh. erfolgt die rechtl. Umstellung und Normierung. 3. Die Bevorzugung der Knabenstimmen erwächst aus dem asketischen Ideal der Zeit, nicht aus ästhetischen Auffassungen. 4. In der Tat besitzt die Knabenstimme größere Objektivität; sie ist das gegebene Organ für Choral und klass. Polyphonie. [593]

*E. Bruning OFM, *De grondslag van onze tegenwoordige uitvoering van het gregoriaans* (St.-Greg.-Blad 56 [1931] Heft 2/4 und 7/12). [594]

*H. Potiron, *L'interprétation de la musique grégorienne. Quelques points de détail* (Rev. lit. et mus. 1931, 43—48). [595]

L. Söhner OSB, *Grundsätzliches zur modernen Choralpflege* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 329—340). Stellt drei Hauptforderungen auf: 1. Abschaffung der Orgelbegleitung und des Zwischenspiels; denn die Begleitung und Harmonie ist dem Choral wesensfremd, für das Ohr des modernen Menschen überflüssig, überdies eine ästhetische Verfälschung. 2. Um des „Gesamtkunstwerkes“ willen muß nicht nur

der Chor, sondern auch der Celebrans singen können. 3. In der Ausführung soll die alte Gruppierung: Solist, Schola, Volk wieder aufleben. — Gegen die Ausführungen, die diese historisch gewiß berechtigten Forderungen begründen, läßt sich häufig Widerspruch im einzelnen erheben. So gegen die Herleitung der ausschließl. Choralpflege in Solesmes allein aus der „romantischen Haltung“ jener Zeit. Es wirkte doch sicher maßgebend auch die richtige Einsicht in den sakralen Charakter des Chorals und den „säkularisierten“ Klang der sonstigen Kirchenmusik mit, ein Streben nach „Stilreinheit“ usw., also Gründe ähnlicher Art, wie sie S. selbst zur Verbannung der Orgel führen. — Gegen die grundsätzl. Ablehnung der Orgel durch S. wendet sich Abt A. Schachleiter OSB in einem Offenen Brief *Wider und für die Orgelbegleitung des greg. Chorals* (ebd. 382—385). Praktische Gründe lassen nach Sch. die Beibehaltung der Orgel anraten, vor allem, weil doch der Choral mehr ist als ein Kunstwerk, und als lit. Gesang der Kirche allen zugänglich gemacht werden muß. Auch die beiden anderen Forderungen schränkt Sch. ein: Es genügt, wenn der Altargesang des Priesters demütig und andächtig ist; und es ist besser, sich an die Ausführungsbestimmungen des Graduale zu halten (letzteres wohl nur als Ablehnung des „Solisten“ aufzufassen). — S. antwortet (ebd. 385—386), daß er sich mit Sch. eins wisse in der Erstrebung desselben „choralischen Ideals“. [596/8]

F. Böser, *Gregorianischer Choral und neuzeitliche Orgel* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 13—17). Referiert zunächst über die *Geschichte der Begleitung des greg. Chorals* von L. Söhner (vgl. Jb. 11 Nr. 555). Wendet sich dann gegen die These S.s, daß der Choral ohne Begleitung vorgetragen werden müsse (s. Nr. 596). Man solle nur die Fehler und Irrungen der früheren Art vermeiden. Eine diskrete, dienende Begleitung gebe dem Gesang neue Schönheit und Farbigkeit. Sie bezeuge, daß der Choral nicht nur „historische Musik“ sei, sondern unmittelbare Äußerung des gegenwärtigen Lebens. [599]

D. Hanin SJ. *La législation ecclésiastique en matière de musique religieuse* (Rev. grég. 17 [1932] 97—112; 142—147; 217—224 und Forts. im Jahrg. 18 [1933]). Ausführl. Referat über die kirchl. Erlasse neuerer Zeit (nur gelegentlich histor. Rückblicke), über die Restauration und authent. Veröffentlichung der Chormelodien und deren Abdruck; die Frage der rhythm. Zusatzzeichen; Diözesanproprien; Neukompositionen; Doppelspiel; Instrumentalmusik; besondere Regeln über die Ausführung der gregor. Stücke usw. [600]

El. Bruning OFM, *Het gregoriaans. Handboek voor Kerkzangers, Kooreders en Organisten* (Tournai 1931). Eine Choralschule von erfreulicher Einfachheit und Anschaulichkeit der Darstellung, die wohl z. T. durch das holländische Idiom bestimmt ist. Methodisch schlägt sie den hergebrachten Weg ein, das Notwendige und Wissenswerte über jeden Einzelgegenstand in abgeschlossenen Kapiteln zusammenzufassen, ohne daß ein Lehrgang sichtbar würde (hierin kann die Schule von Suñol-Kosch als Muster dienen; vgl. folg. Nr.). Br. vertritt als praktisch empfehlenswert die rhythm. Auffassung von Solesmes, ohne sie aber als die „allein seligmachende“ zu betrachten, solange das Endurteil der Wissenschaft noch nicht gesprochen ist. [601]

G. M. Suñol OSB, *Gregorianischer Choral nach der Schule von Solesmes. Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Kosch* (Tournai 1932). Das Buch ist nicht nur eine Choralschule für Kirchensänger, sondern ein Schulbuch; es ist für den Unterricht an Gymnasien bzw. Seminarien bestimmt. In der vorliegenden Gestalt ist es die 2. deutsche Übertragung des schon 1905 erschienenen und 1911 von A. Sandhage erstmalig übersetzten span. Werkes, zu der die neueste Redaktion des Originals (7. Aufl. 1931) benutzt wurde. Für seinen Zweck ist das Buch in seinem guten method. Aufbau ganz ausgezeichnet. Sein wissenschaftl. Wert oder Unwert wird in den einzelnen Kapiteln durch die Übernahme und strenge Durch-

führung der rhythm. Theorie und Vortragsart von Solesmes bestimmt. So steht und fällt mit jener Theorie die Erklärung des Episems als „kleinere Verlängerung“, die These vom „Rhythmus an sich“ und seiner dominierenden Stellung. Lobenswert sind die Anweisungen zur Ausführung der Strophici. Das Kap. über Stimmbildung hingegen ist wieder in wesentl. Punkten anfechtbar. [602]

Dom. Johnner OSB, Kleine Chorschule. 3. erw. Aufl. (Regensburg 1932). Das Neuerschienen der seit längerer Zeit vergriffenen *Kl. Ch.* ist sehr zu begrüßen. Sie ist das gediegenste und reichhaltigste der Handbücher kleineren Umfanges und längst in Seminarien und Kirchenchören gut eingeführt. Man findet in ihr alle nötigen Grundlagen für die Choralpraxis in knapper, übersichtlicher, zuverlässiger Form, eine Beschreibung der lit. Funktionen und sogar eine kleine Ästhetik des Chorals. Umfang 144 S. Text, 58 S. Anhänge. [603]

H. Halbig, Laienwege zur Gregorianik (Ztschr. f. Schulmusik 8 [1932] 1—7). Übersicht über den Bau des *Graduale Romanum* und die Reihenfolge der Gesänge bei einer Messe; Literaturangaben. [604]

L. Bonvin SJ, Ausgewählte Gregorianische Gesänge, zum praktischen Gebrauche frei übertragen für einst. Chor und Orgel (*Opus 155*) (Regensburg 1932). Mehrere Ordinarium-Gesänge und Sequenzen werden in moderner Notation frei-mensuriert oder auch im strengen $\frac{3}{4}$ -Takt rhythmisiert und harmonisiert. So glaubt der Bearbeiter dem Choral zu „Schönheit, Ausdruck und Eingänglichkeit“ verhelfen zu haben. — Wir zeigen dieses *Opus* hier an, weil es der Ausdruck der auch in der Wissenschaft von B. vertretenen Choralinterpretation ist. Allerdings verzichtet B. laut Vorwort auf die „eigentlich paläographisch-rhythmische Wiedergabe“. Sonst wäre es wohl noch „besser“ geworden. [605]

L. Bonvin SJ, Requiem et Libera. Melodiae Gregorianae ad usum practicum chori unius vocis et organi, libere accommodatae (*opus 153*) (Regensburg 1932). Vgl. Nr. 605. Die Bearbeitung führt bzgl. der Textunterlegung einige längst abgedankte Formen der *Mediæ* wieder ein. Einige Stücke, so das Offertorium, werden teilweise nur rezitiert, unter begleitenden Akkorden. Man höre darüber den Prospekt und staune: „Nach solch herrlichen Harmonien fürchtet man förmlich“ für den darauf folgenden Choraleinsatz; „erstaunt empfindet man ihn aber . . . als sich dem soeben Gehörten melodisch (!) und harmonisch ganz natürlich anschließend und ihm gegenüber k a u m (!) abfallend“. Möge dies nicht auch die Meinung des Bearbeiters sein, der doch als echter und guter Musiker bekannt ist. [606]

B. Reiser OSB, Laudes Festivæ. Lectionarium et Cantarium pro diversitate temporum et festorum (Vatikan 1932). Der 1. Kantor des Kollegs S. Anselmo bietet hier seinen Alumnern und dem ganzen O. S. B. ein willkommenes Hilfsmittel zur musikalischen Ausgestaltung der Matutin bestimmter hoher Tage und zur Bereicherung des sakram. Segensritus. Alte und neue, z. T. vom Herausg. selbst komponierte Lektionstöne wechseln mit entsprechenden einfachen Melodien für die Responsorien, mit reicherer für die Evangelien. Für den Segensritus sind Hymnen, Prosen, tropierte Kyries u. dergl. in reicher Fülle vorgesehen. Zu wünschen wäre, daß ein Anhang kurze Quellenangaben für Texte und Melodien bieten würde, etwa nach dem Vorbild der von E. Bruning besorgten Ausgabe des franziskan. Cantuale (vgl. Jb. 11 Nr. 531). [607]

B. Reiser OSB, Responsoria ad Lamentationes in Triduo Sacro Hebdomadis Majoris, facili recitationis modo exornata (Vatikan 1933). Als Ergänzung zu Nr. 607 gedacht. Die Melodie ist originell; leidet aber an einer gewissen Unruhe und Sprunghaftigkeit, die auch ihre Ausführung sicher nicht „leicht“ macht. [608]

3. Die Popularisierung des Chorals.

Gr. Schwake OSB, Das Volk lernt gregorianischen Choral. Volkschoralpraxis (Dülmen 1932). Vf. schaut auf seine reiche Tätigkeit als bahnbrechender Leiter und

Lehrer des Volkschorals seit 1924 zurück und gibt aus seiner Erfahrung Antwort auf 9 grundsätzliche oder methodische Fragen. Wer will den Volkschoral? Antwort: Die Tradition der Kirche, die Päpste, das Volk selbst. Wer soll die Einführung übernehmen und das Errungene pflegen? Pfarrer, Organist, Lehrer, ein Fachmann. Welche Hilfsmittel kann er verwenden? Wie hält er einen Kursus? usw. Kurz und klar, in seiner anregenden, weckenden Art berichtet, überzeugt, fordert Schw. Sein Buch ist kein Handbuch für Kursusleiter, sondern eine Werbung für den Volkschoral, dessen Einführung zwar schwierig sein mag, aber durchaus nicht unmöglich ist. [609]

*E. J. Müller, *Der gregorianische Choral in der Schule* (Ztschr. f. Schulmusik 1932 Heft 7). [610]

In natali Domini. Hymni et cantiones nataliciae ex traditione Ecclesiae occidentalis selectae et cum notis musicis editae. Hg. von K. Ameln, J. Hatzfeld, W. Thomas (Kassel 1933). Sammlung von 19 latein. Hymnen, Sequenzen und Liedern zu Advent, Weihnachten und Epiphanie in Melodien des 14.—17. Jh., für den Schulgebrauch gedacht. Kurze Texterläuterungen; Quellenangabe. *Appendix trium carminum, quae ad usum scholarum minus idonea* (wegen der sprachl. und inhaltl. Schwierigkeiten; es handelt sich um *Veni redemptor gentium*, *A solis ortus cardine*, *Dies est laetitiae*) *nec tamen propter celebritatem omittenda videntur.* [611]

Römisches Vesperbuch für Sonn- und Festtage (mit Komplet) lateinisch und deutsch, für Gesang eingerichtet. Im Anschluß an die Meßbücher von Anselm Schott hg. von Mönchen der Abtei Grüssau (Regensburg 1932). Diese neue Ausgabe des Vesperbuches in der Reihe der Schott-Bücher geht über die frühern hinaus, insofern sie nicht nur Textbuch, sondern Gesangbuch ist. Sie ermöglicht die aktive Teilnahme an der Vesper bzw. deren Einrichtung als Volksgottesdienst. Mit viel Überlegung und Sorgfalt sind die erheblichen techn. Schwierigkeiten bewältigt, die der so komplizierte Vesperbau mit den zahlreichen Möglichkeiten des Wechsels der Psalmtexte und Ps.-töne bietet. Selbst so wird sich der Benutzer nicht ohne Mühe zur Beherrschung des wohlgedachten Apparates erheben können. Was alles nötig war, um nur einen einzigen Psalm praktisch verwendbar zu machen, zeige folgender Überblick: Abdruck des Textes lateinisch und deutsch, mit Überdruck der Melodie der hauptsächlichsten Psalmöne und ihrer Kadenzen sowie genauer Einrichtung des Doppeltextes für dieselben (unter Benutzung von Hilfszahlen bzw. Fettdruck einzelner Silben), Kennzeichnung des solistischen Beginns, der Teilung der Verse an Schola und Chor, gleichzeitig Angabe der Sinneinteilung des Psalmes durch röm. Zahlen, Erklärung in Anmerkungen. So häufen sich auf gedrängtem Raume die techn. Angaben; wer ihren Sinn erfaßt, findet in ihnen gute Hilfsmittel, aber nicht ohne Übung. — Der deutsche Text ist möglichst auf Sangbarkeit eingestellt und, abgesehen von einigen Stellen, gut. Unbefriedigend bleibt das Singen deutscher Worte mit „stummen“ Endsilben auf jenen Psalmönen, die oft gerade diese Silben melodisch auszeichnen (1., 3., 7. Ton). — Alles in allem, eine aner kennenswerte Leistung der Herausgeber wie des Verlages. [612]

Das Abendgebet der Kirche (Die römische Sonntagskomplet). Lateinisch und deutsch sangbar. Orgelbegleitung von J. Frei (Choralgesänge f. d. Volk hg. v. d. Abtei Grüssau Heft 9; Regensburg 1932). Brauchbare Bearbeitung der Kompletgesänge zur Einführung der Komplet als Volksgottesdienst. Erklärende Einleitung. — Vgl. F. Böser OSB, *Die Komplet als Volksandacht* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 83—85). [613/4]

Die Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert.

Von Alexander Schnütgen.

J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*. Bd. 1: *Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800—1846)* (München 1933). Was dieser ansehnliche, vielhaltige, wenn auch nicht in jeder Hinsicht sehr in die Tiefe gehende Band an liturgiegeschichtl. Material bietet, sind einerseits Hinweise auf liturg. Amtshandlungen der Päpste und solche in Verbindung mit den Papstwahlen sowie auf die Liturgie betreffende Schritte der Regierenden, sind anderseits Mitteilungen über die kirchl. Verwaltungstätigkeit der Päpste, insofern sie sich auf liturg. Gebiet bewegt hat. Das Werk setzt in den Tagen des Napoleonischen Konkordats ein, womit von selbst die Wiederaufrichtung des kath. Kultus in Frankreich seit 1801 zur Sprache kommt. Chateaubriand malte die kirchlichen Schönheiten aus, glanzvolle Prozessionen durchzogen wieder die Straßen von Paris, große liturg. Feierlichkeiten erfüllten die Gotteshäuser. Für die Krönung Napoleons trat ein eigens festgelegtes Zeremoniell an die Stelle des altfranzös. von Reims und des Pontificale Romanum. Der Konkordatsentwurf Max Josephs von Bayern von 1802 verlangte u. a. Festreduktion und Reinigung des Kultus, während das spätere Konkordat von 1817 freie Ausübung der kanonischen Rechte in der Liturgie zusicherte. In dem nach der Rückkehr aus dem Exil Pius VII. überreichten Reformplan Salas wurde z. B. über die geringe Würde beim Gottesdienst in den Kapiteln und die Abwesenheit vom Chor sowie über nicht wenige Mißbräuche beim Meßopfer geklagt. Als „echter Benediktiner“ — ich möchte hinzufügen, zugleich als Kind seiner Zeit — suchte Pius zur Hebung des Gottesdienstes und Heiligenkults beizutragen: Einführung des Marienfestes *Auxilium Christianorum* 1815 zum Dank für seine Befreiung aus der Gefangenschaft (zunächst im Kirchenstaat), Einführung der von den Eudisten gepflegten Verehrung des Herzens Mariä, des bisher nur von den Serviten gefeierten zweiten Festes der sieben Schmerzen, Einsetzung einzelner Heiligenfeste. Leo XII. beging als letzter Papst den Weihnachtsgottesdienst in S. Maria Maggiore. Das Allgemeine Jubiläum von 1825 und die folgende *Extensio Jubilaei* mit ihren Früchten für das relig. Leben, die Beobachtung der liturg. Vorschriften, den Heiligenkult. Gregor XVI. förderte gegen die 'antiliturg. Häresie' in Frankreich die liturg. Einheitsbewegung unter Guéranger, wie auch die Einführung des röm. Ritus in Turin, beklagte die Dogmenwidrigkeiten des Mailänder Breviers. Förderung der Feier der Unbefleckten Empfängnis in Rom, Wiederherstellung von Lichtmeß, Palmsonntag und Gründonnerstag in St. Peter. Unter dem Pontifikat Gregors rituelle Isolierung und Ende der ruthenischen oder griechisch-unierten Kirche in Weißrußland; unter dem Vorwand der Aufrechterhaltung des Moskauer Missale suchte man Priester und Laien zum Übertritt zur russischen Kirche zu bewegen. Übersehen über die Beatifikationen unter den einzelnen Päpsten, über die Neuregelung der Feiertage in einzelnen Bistümern oder Staaten. Man darf für die Fülle des von Schm. zusammengetragenen und geschickt verarbeiteten Materials dankbar sein, mag seine Wertung auch keine eigentlichen liturg. Kategorien anlegen. [615]

H. Koss, *Quellen zur Geschichte des alten Bistums Aachen. Originaldrucke aus den Jahren 1802—1825, gesammelt und in Regestenform gebracht* (Aachen 1932 = Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, Beiheft 1). Aufzählung der Drucke der Direktorien von 1804—1825 sowie zahlreicher anderer Drucke, die Gottesdienst und Liturgie betreffen. Beanstandung des von Bischof Berdolet 1803 angeordneten Zusatzes im Meßkanon *et Consulibus reipublicae nostrae, singulisque Administratoribus eius* durch Kardinallegat Caprara als den kanonischen Regeln nicht entsprechend. An Drucke der „*Officia propria*“ (um 1806) und des „*Directorium*“ von 1808 findet sich 1 Blatt angeheftet: *Lectio S. Napoleonis*. Laut „*Monitum*“ vom 21. VIII. 1814 sollen die Pfarrer nicht *vilis lucri gratia* auf Wunsch einzelner

Personen Messen coram Sanctissimo lesen. Sakramentenspendung in Privathäusern (außer in Krankheitsfällen) am 13. I. 1818 bei Strafe der Suspension ipso facto verboten. Am 24. V. seit 1818 Muttergottesfest *Auxilium Christianorum* mit päpstl. Genehmigung gefeiert, die vom Generalvikariat erbeten war. Am 24. VII. 1818 Vorschriften über regelmäßiges Beicht hören, besonders auf dem Lande. [616]

H. Hafter, *Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche* (= Abhandlungen zur Mittleren u. Neuere Geschichte 71. Berlin-Grunewald 1932). Stein rechnet es zu den vorzüglichsten Aufgaben der Regierung, „über die Heiligkeit des Gottesdienstes“ sorgsam zu wachen. „Durch Predigten, religiöse Feierlichkeiten, Prozessionen, Gottesdienste“ soll in den Jahren vor den Befreiungskriegen auf den vaterländischen Geist eingewirkt werden. Stein findet die Liturgie, die sich dem kath. Gottesdienst nähert, z. B. in der luther. Kirche in Petersburg „sehr erbaulich“. Er rühmt Chateaubriands *Génie du Christianisme*, in dem doch das Meßopfer, Weihen, Prozessionen verherrlicht werden. Die „zärtliche Kontemplation der blutenden Wunden Jesu“ in herrenhutischen Gottesdiensten traf nicht sein Empfinden. Bei der Schaffung einer neuen Agende und eines neuen Gesangbuchs bevorzugte er „das Altertümliche“. [617]

H. Bastgen, *Der Bericht des Münchener Nuntius Serra Cassano über seine achtjährige Tätigkeit in München* (Mitteilungen des Histor. Vereins der Pfalz 50 [1932] 129—189). Der Leiter der Erziehungsanstalt im ehemaligen Karmeliterkloster in München Kajetan Weiller paßte seine Kirche „der neuen Zeit“ Montgelas' an, indem er die Altäre und alle Bilder entfernte und „ihr so die Nacktheit der protestantischen Tempel“ gab. Die Neueinrichtung der bischöflichen Kirchen Bayerns und ihrer Kapitel auf Grund des Konkordats von 1817 „in den vorgeschriebenen Formen und nach dem Zeremoniale der Nuntiatur“. Bei der Besitzergreifung des Münchener Erzbischofs von seiner Diözese 1821 hatte die Regierung zuerst „vom Läuten der Glocken, vom Thron, von der Inthronisation und von all dem, was der Ritus und der Brauch der Kirche unter ähnlichen Umständen vorschreiben, nicht hören“ wollen. [618]

A. Schüller, *Die Restdiözese Trier <1794—1816/18>* (Pastor bonus 43 (1932) 177—186; 364—375). In der rechtsrheinischen Restdiözese wurde lange Zeit nicht gefirmt, z. B. waren in den Limburger Gegenden 1805 seit der letzten Firmung 17 Jahre vergangen. 1802 Verhandlungen über die Verbringung des nach Bamberg geflüchteten Hl. Rockes nach Limburg. 1811 Bestrebungen auf ein Verbot der Prozessionen und Wallfahrten nach Bornhofen und Notgottes. Obwohl Gießen zur Restdiözese gehörte, mußte dort 1797 auf Anordnung des Landgrafen von Hessen-Darmstadt das Mainzer Ritual eingeführt werden. [619]

E. Brachvogel, *Das Priesterseminar in Braunsberg. Festschrift zur Weihefeier des neuen Priesterseminars am 23. Aug. 1932* (Braunsberg 1932). Die liturg. Ausbildung der Alumnen seit Kard. Hosius. Durch die Berufung des Sailerschülers Scheill zum Regens 1824 wurde das ermländische Priesterseminar ein „Reis Sailerschen Geistes“. Viel Abwechslung in den teils deutschen teils lat. Gebeten, Versuche in schriftlicher Abfassung von Gebeten, Marienverehrung nach sorgfältiger Auswahl der Gebetsformeln (namentlich nach dem bayerischen Sailersfreund Irenäus Haid), Totenoffizium für jeden ermländischen Geistlichen, Chorgebet. [620]

H. Petrich, *Adolf und Henriette von Thadden und ihr Trieglaffer Kreis. Bilder aus der Erweckungsbewegung in Pommern* (= Forschungen zur Kirchengesch. Pommerns 2. Stettin 1931). Das Abendmahl nach dem durch die Union Friedrich Wilhelms III. von 1817 vorgeschriebenen Ritus. Die Hausgottesdienste der Erweckten. Die „Trieglaffer Konferenzen“ offenbarungsgläubiger Pastoren seit 1829 und ihr Gegner, der als Liturg hervorragende Generalsuperintendent Karl Benjamin Ritschl. Seit Ende der 40er Jahre Gottesdienste der separierten Pietisten und der Landeskirche nebeneinander. [621]

G. Kramer, *Die Stellung des Präsidenten Ludwig von Gerlach zum politischen Katholizismus* (= Histor. Untersuchungen 10. Breslau 1931). Gerlach stellte oft Betrachtungen an über die Unionsbestrebungen Friedrich Wilhelms III. zur Vereinigung aller evangel. Bekenntnisse in einer Landeskirche. Die Union von 1817 war nach ihm, wie er 1853 schrieb, gedacht als „gemeinsamer Kampf gegen Welt und Teufel und für die gemeinsamen positiven Mysterien“. Da die Unionspolitik aber nicht die gemeinsamen ewigen Wahrheiten in den Vordergrund stellte, sondern die Frage des Gottesdienstes, des Ritus, wurde „weiter nichts als Konfusion und Indifferentismus“. In späteren Jahren war G. erfüllt vom Gedanken der Sancta Ecclesia Catholica. Im Hinblick auf diesen ökumenischen Gedanken wurde „seine Stellung zu den Gnadenmitteln der römischen Kirche . . . vielleicht allmählich weniger ablehnend . . .“. Seine Lieblingsidee war, „daß die Kirche, d. h. der Leib Christi, trotz ihrer Realität ein Corpus mysticum sei“. Bei der Fünfhundertjahrfeier der Benutzung des Magdeburger Domes 1863 wollte er einen gemeinsamen evangelisch-katholischen Gottesdienst. [622]

E. Terrien, *Monseigneur Freppel. Sa vie, ses ouvrages, ses œuvres, son influence et son temps d'après des documents inconnus et inédits 1827—1891*. T. 1. 2 (Angers 1931—32). Der bedeutende Bischof von Angers war ein eifriger Förderer des eucharistischen Kults, vor allem auch in den Formen der Fronleichnamsprozession und der Ewigen Anbetung. Er weihte seine Diözese, nachdem sie vom Krieg verschont geblieben war, 1871 feierlich dem Herzen Jesu. Eine der tiefsten in der großen Zahl seiner Reden und Predigten war die in der Abtei von Solesmes gehaltene über den Ordensstand im Spiegel der Tätigkeit Dom Guérangers. „ . . . son beau et pieux mandement sur l'Assistance à l'office des vêpres, lu et relu avec bonheur par les Pères de Solesmes, vrai petit chef d'œuvre et excellente action . . .“ (II 265). Freppels Interpellation in der Kammer 1882 über die Vertreibung der Väter von Solesmes, Viele Hinweise auf das kultische Denken und Leben im Frankreich seiner Zeit. [623]

C. Bertini, *Ai tempi delle guarentigie. Ricordi di un funzionario di polizia (1913—1918)* (Roma 1932). Als Commissario di polizia nella rione di Borgo stand B. den vaticanischen Personen und Verhältnissen sehr nahe. Er berichtet in seinem diesmaligen Buch u. a. über große kirchliche Funktionen jener Jahre (Feier der hl. Woche), flucht über Zeremonielles und Liturgisches am päpstlichen Hof und in St. Peter eine Reihe, zum Teil historisch unterbauter Einzelheiten ein. [624]

G. Schwind OSB, P. Desiderius Lenz, *Biographische Gedenklblätter zu seinem 100. Geburtstag* (Beuron 1932). Wir können naturgemäß über diesen warmfühlend und in aufrichtiger Liebe, aber auch Objektivität geschriebenen „erweiterten Nekrolog“, wie sich das Buch selbst bescheiden nennt, nicht in aller Ausführlichkeit berichten; es sei uns aber gestattet, diejenigen Stellen und Strecken besonders herauszuheben, die uns mit der Geschichte der liturg. Kunst und Bewegung in engerem, auch kulturgeschichtl. Zusammenhang zu stehen scheinen. So ist z. B. wichtig und bezeichnend die frühe, aber aus der Schule des Cornelius hervorgehende, restaurative Abneigung gegen den Barock (S. 12; von der „Tollzeit des vergangenen Jahrhunderts“ spricht L. S. 101; vgl. dazu Jb. 10 S. 112), zu einer Zeit, da man noch Freund der Gotik sein konnte (S. 22). Später (z. B. S. 80) tritt auch die (notwendige, aber nicht von allen Restaurationskünstlern auch theoretisch vollzogene) Abwendung von der Gotik zutage; programmatisch sind die S. 91 wiedergegebenen Worte: „Die Romantik steht der katholischen Anschauung ebenso fern als der Klassizität. Die beiden letzteren sind vor allem vernünftig, plastisch, haben feste, klar erkennbare Zeichnung, Verstand (und Herz) finden ihre Rechnung.“ „Denn merkwürdigerweise waren alle Romantiker in ihrem Glauben ebenso unbestimmt zerflossen, und kein Heiliger war Romantiker“ (?). L. spricht von Tagen, wo er mit dem „Dämon der Romantik hart rang“. — Positives über die liturgisch-hieratische Kunst S. 99 f. Der

Kontrast „gotisch-romantisch oder altchristlich-klassisch“ ist dann auch S. 142 in aller Schärfe formuliert. Antigotisch ist auch die Perhorreszierung der „blutigen Seite der Passion“, der „abschreckenden Blutszenen“ (S. 174), und die Arbeit der „lauen Gotiker“ (S. 181) nach dem 12. Jh. wird als „Vorarbeit für den Protestantismus“ bezeichnet. S. 229 ist wieder umrissen, „was wir wollen“: „... ein elementar-begründetes Anfangen — einfach das Gesetz Gottes, das heilige Maß in die Kunst einzuführen, dieselbe darauf zu stellen — nicht wie die Renaissance tat, dieselbe auf die individuelle, lebendige Natur d. i. das Modell zu stellen...“, daß wir also nur das tun, was allein der Kunst nach übrig sein kann, das ist: mit der vollen klaren Erkenntnis des Wunderbaues des menschlichen Körpers die Kunst in ihre normale und mögliche Höhe zu führen auf christlichem Boden und Fühlen“. Von Wichtigkeit ist das Urteil S. 281: „Er selber war kein Feind der Natur, sondern nur ein Feind des Naturalismus, des Individualismus in der religiösen Kunst.“ Diese Haltung ist aber zugleich Folge und Ursache seiner „genialen Errungenschaft“, der „Entdeckung des Kanons“ (S. 280). A. M. [625]

Th. Wieschebrink, *Die kirchliche Kunstbewegung in der Zeit des Expressionismus 1917—1927* (Münster i. W. 1932). Die Schrift gibt einen ziemlich vollständigen Überblick über die äußeren Ereignisse des kirchl. Kunstlebens innerhalb der bezeichneten Epoche (Ausstellungen, Tagungen, Wettbewerbe usw.) und sucht ihre Stellung innerhalb der geistigen Entwicklung der neuen christl. Kunst festzulegen. Wertvoll ist auch die Sammlung und Sichtung der Literatur zu diesem Problem, wo S. 45 auch die vom Standpunkt der liturg. Bewegung aus laut gewordenen Äußerungen beachtet und gewürdigt werden. Die Beziehung zur lit. Bewegung kommt auch S. 103 zu Wort. Im allgemeinen hätte man doch noch ein stärkeres Eingehen auf die geistesgeschichtl. Grundlagen und Differenzierungsfaktoren des Expressionismus, gerade mit seiner Hinwendung zum Religiösen, gewünscht. A. M. [626]

R. v. Keller, *Die Sendung des nordamerikanischen Katholizismus* (Hochland XXX 1 [1932/33] 205—216). Die Ausgestaltung der Liturgie war „bisher außerhalb der großen Dom- und Ordenskirchen in gröblichster Weise vernachlässigt worden.“ Gegenwärtig wendet man an sie unter Führung der Abtei St. John's in Minnesota „auch an kleineren Orten viel Liebe“. „Diese Wendung zur Liturgie ist um so höher zu bewerten, als man in Amerika nicht in dem Maße wie bei uns mit der Unterstützung durch historisch-ästhetisierende Sympathien rechnen konnte, sondern ausschließlich auf die Kraft des religiösen Gehaltes vertrauen mußte.“ Man darf bemerken, daß dieser letzte Satz etwas Richtiges meint, aber doch wohl nicht ganz glücklich formuliert ist. [627]

E. Soderini, *Il Pontificato di Leone XIII.* Vol. 1, 2 (Milano [1932. 33]). Das im Febr. 1879 angekündigte Allgemeine Jubiläum, das im März 1881 angekündigte Außerordentliche Jubiläum und das Bischofsjubiläum des Papstes von 1892 in ihrem zeitgeschichtl. Rahmen. [628]

R. Bazin, *Pie X.* (Paris 1930). Lebenswarme, essayhafte Schilderung des Papstes auch in seinen liturg. Maßnahmen und Verrichtungen. [629]

W. and L. Townsend, *The biography of his holiness Pope Pius XI.* London (1930). Eingehende Beschreibung der Papstkrönung von 1922. Das Jubeljahr 1925. [630]

The Catholic Church in contemporary Europe 1919—1931 (Papers of the American Catholic Historical Association. Vol. 2. New York 1932). Wiedergabe von 9 am 28. bis 30. XII. 1931 in Minneapolis gehaltenen Konferenzen. In dem Bericht von Victor Day über Belgien wird an Mgr. Callewaert vom Großen Seminar in Brügge als an den Anreger und die Seele der liturg. Bewegung und an den ersten Internationalen liturg. Kongreß in Antwerpen vom 22. bis 27. VII. 1930 erinnert. Eine große Mannigfaltigkeit von liturg. Büchern, Tagen, Wochen, Ausstellungen, Spielen, Zeitschriften mit Bildern: „Kerklijk Leven“ erreichte in kurzen Monaten mehr als 80000 Subscri-

benten. Im wallonischen Teil Belgiens gehe die Erneuerung auf Dom Guéranger zurück, im flämischen Teil habe sie aber im ganzen den nämlichen Charakter. Hier habe „La vie liturgique“ 70 000 Abonnenten. Francis S. Betten SJ schreibt kurz über Deutschland. Die Benediktiner seien die hauptsächlichen, aber nicht die einzigen Förderer „of this special feature of piety“. Reisende hätten ihre Überraschung ausgedrückt über die vielen Menschen, die sich der Missalien bedienten. [631]

B. E. Meland, *The modern liturgical Movement in Germany* (The Journ. of Religion 11 [1931] 517—532). Die Überschrift dieses Aufsatzes ist irreführend; denn es ist die Rede nur von der liturg. Bewegung in verschiedenen Gruppen der Hochkirche, bes. von den Richtungen, die sich in den Veröffentlichungen von G. Mensching, R. Otto und Fr. Heiler äußern. Von der viel bedeutenderen kath. liturg. Bewegung in Deutschland wird nicht gesprochen. L. G. [632]

Organizacja parafji w Polsce (Die Pfarrorganisation in Polen). Bericht über den Posener Seelsorgskursus der Priestervereinigung „Unitas“ 14.—19. XI. 27 (Posen 1928). In 16 Vorträgen werden hier die verschiedenen Probleme, Pläne und Forderungen der Pfarrseelsorge erörtert. In allen Referaten überwiegt das soziale Moment, manchmal zum Nachteil des inneren, relig. Lebens. Die Vorträge der H. H. Taczak, Zapala, Lewek und Młynarczyk unterscheiden sich von den übrigen durch ihre genaue und lebhaftige Darstellung. Aber eins fällt auf: Von 16 Referaten über moderne Seelsorge berührt nicht ein einziges die liturg. Bewegung, diese gerade heute so lebendige Erscheinung des wiedererwachenden relig. Lebens. Es wird sogar nirgends näher erklärt, was denn das Leben mit der Kirche eigentlich sei. Ganz ungenau erklärt Kanonikus Kopernik, worauf kathol. Leben beruhe, da er nicht das Gnadenleben berücksichtigt (S. 9). Und doch konnte er wenigstens einige Sätze über die liturg. Bewegung sagen, als er von der eucharist. Bewegung sprach. Man kann nicht von der Kommunion allein reden und dabei die Messe übergehen. Mit Recht bemerkt Lewek, daß in Deutschland die Austeilung der Sakramente und die Andachten, ganz besonders die Messe, den Mittelpunkt der gewöhnlichen Seelsorge bilden (S. 25). Aber nichts hört man von der liturg. Bewegung, nichts von den Arbeiten aus dem Gebiete der liturg. Pastoral (Schubert, Bopp). Trotzdem gehört Leweks Arbeit *Organizacja parafji w Niemczech* (Die Pfarrorganisation in Deutschland) zu den besten. Das Referat *Typ nowoczesnego duszpasterza* (Der Typus des modernen Seelsorgers) gibt kein vollständiges Bild des modernen Seelsorgers wie des Priesters überhaupt. Wo z. B. die Rede ist von der Bekämpfung der Laisierung der Begräbnisse und Kirchhöfe (S. 40), da empfiehlt der Ref. die Verbreitung der Kirchhofskultur (Prozessionen, Pflege der Gräber), aber nichts davon, daß die Gläubigen auch den Geist und Inhalt der Gebete und Totenandachten verstehen lernen sollen (vgl. Tomaneck, *Kościół cierpiący* [Die leidende Kirche]). Ref. betont mit Recht, daß die moderne Seelsorge mehr für eine gute Presse für die Pfarrkinder sorgen müsse, für gute Artikel, Anzeigen und Plakate über Glaubenssachen (S. 41). Treffende Bemerkungen befinden sich auch in dem Referat *Znajomość parafji* (Die Kenntnis der Pfarrei) über den Kontakt mit den Pfarrkindern durch den Altar (Messe, Predigten über ihren Wert, die Stipendienfrage; S. 45). Zu Budaszewskis Vortrag: *Organizacja praktyk religijnych w parafji* (Die Organisation der relig. Übungen in der Pfarrei) hätte man Reformen unserer Andachten erwartet. Ref. befaßt sich nur mit der äußeren, technischen Seite. Mit Recht bekämpft er die langen Nachmittagsandachten (S. 55). Er schlägt vor, die Vespere an den gewöhnlichen Sonntagen aufzuheben, und empfiehlt dafür den Rosenkranz. Pünktlichkeit ist gewiß eine notwendige Tugend; aber warum sollen wir um dieser Pünktlichkeit willen die Kommunion nicht während der Messe aus teilen? Warum soll nicht der Zelebrant, sondern ein anderer Geistlicher den Gläubigen während der Messe die Kommunion reichen? (S. 54). Ganz in Ordnung ist die Kritik der Schulmessen (S. 56); hier täuschen wir uns wirklich sehr, wenn wir

uns darauf beschränken, die Kinder nur zum Kirchgang zu zwingen. Vom Kirchenjahr wieder nichts, dafür aber viel über Votivmessen und Andachten. Im ganzen Vortrag wird der größte Wert auf die neuen, von der Bevölkerung bevorzugten, aber nebensächlichen Feste, Andachten und frommen Übungen gelegt. Wo die Rede von der Eucharistie ist (z. B. S. 98), da meint man Anbetung, Aussetzung, Kommunion außerhalb der Messe (S. 10) an den ersten Freitagen (S. 58), während die übrigen Tage und ganz bes. die Messe in den Schatten treten, worauf mit Recht Putz in seinem Referate (S. 44) *Messis quidem multa, operarii autem pauci* hinwies. M. K. [633]

Hirtenbrief von S. E. Romuald Jalbrzykowski (Erzb. von Wilna) für den „Liturgie-Tag“ (Myst. Chr. 3 [1931—32] 136—140). Die Bedeutung des Briefes ist um so größer, da es der erste Fall im wiederentstandenen Polen gewesen ist. Sein Inhalt bezieht sich auf die Tragweite des liturg. Lebens; er stützt sich auf die päpstl. Schreiben: Pius' X. *Motu proprio* und Pius' XI. *Divini cultus* vom 20. XII. 1928. Weiter stellt der Erzb. fest, nach der Visitation der ganzen Diözese zur Überzeugung gekommen zu sein, daß in den Pfarrgemeinden der relig. und moral. Stand des Volkes am höchsten war und die Organisationen der Kathol. Aktion am besten gestellt waren, wo sich das liturg. Leben am meisten entwickelt hatte. Gemäß der Anordnung in diesem Hirtenbriefe wurden fast durch das ganze Jahr in den Kirchen des Erzbistums Wilna liturg. Predigten gehalten. M. K. [634]

Mi. Kordel, *Liturgja w statutach lwowskiego synodu diecezjalnego z r. 1930* (Liturgie in den Statuten der Lemberger Diözesansynode vom Jahre 1930) (Myst. Christi 3 [1931/32] 119—122; 219—223; 303—312). Im neuerstandenen Polen richtete noch keine Diözesansynode in solchem Maße die Aufmerksamkeit auf die liturg. Angelegenheiten wie die Lemberger von 1930. Nach allgem. Bemerkungen über das Erwecken des relig. Geistes unter den Gläubigen, u. a. der, daß getreue Erfüllung der liturg. Vorschriften am meisten zur Hebung des relig. Lebens der Gläubigen beiträgt, wurden folgende Beschlüsse gefaßt: 1. Alle öffentlichen Andachten sollen in der ganzen Diözese einheitlich abgehalten werden. 2. Das kann man aber nur erreichen durch Erkennen, Lieben und Verstehen der Liturgie, weshalb die Synode allen Klerikern und bes. den in der Seelsorge tätigen Priestern ein bes. Studium liturg. Bücher und der Rubriken des Missale und Breviers empfiehlt. Ganz bes. empfiehlt die Synode die Erläuterung des Meßopfers und liturg. Predigten bes. vor wichtigen Zeremonien einiger Texte. 3. Das Kirchenjahr soll liturg. begangen werden. Deshalb dürfen die Sonntage nicht durch verschobene Feste örtlicher Patrone verdeckt werden. Für die Adventszeit wurde betr. der Roratemesse bestimmt, daß, entgegen der in Polen fest verwurzelten Anschauung, man dürfe die Roratemesse alltäglich den ganzen Advent hindurch, sogar an der Weihnachtssvigil, zelebrieren, am 1. Adventssonntag, am 8. XII. und an der Weihnachtssvigil diese Votivmesse nicht gelesen werden dürfe. Am ausgiebigsten wurde die Teilnahme der Gläubigen am Meßopfer besprochen. U. a. besagt Stat. 37 § 1: Es genügt nicht, daß die Gläubigen die Messe hören, ihre Teilnahme soll eine wirkliche und innerliche sein. M. K. [635]

A. Wronka, *Kazania liturgiczne* (Liturgische Predigten) (Myst. Christi 3 [1931/32] 82—89; 163—170). Wr., ein Pionier der liturg. Bewegung, behandelt die Mängel der liturg. Bewegung in Polen. Die Notwendigkeit liturg. Predigten begründet er durch die Vorschriften des Rituals (Tit. I. 10.), Memoriale Rituum (Tit. I. c. II. § I u. 15) und durch Trident. sess. XXII. c. 8. Auch das innere Verhältnis des Priesters zur Liturgie und der Wert liturg. Handlungen für das christl. Leben gestatten nicht das Vernachlässigen liturg. Predigten. Der Priester soll 1. an die heiligende Wirkung der Liturgie glauben, 2. sich Verständnis für die Liturgie verschaffen und 3. mit der Liturgie leben und den Gläubigen davon berichten. Leider ist das in Polen noch nicht so; denn 1. lassen die liturg. Vorlesungen in einigen Priesterseminarien noch viel zu wünschen übrig, 2. sind noch Vorurteile gegen die

Liturgie aus dem 18. und 19. Jh. vorhanden, die obendrein durch Predigten aufrecht erhalten werden; 3. ist die Seele des heutigen Menschen, sein individualistisches Temperament, hinderlich; 4. bewertet man die Liturgie vom prakt. Standpunkt aus, und 5. schlichen sich einige falsche Anschauungen über fromme Praktiken in die Seelen der Gläubigen, wie allerlei weitverbreitete Privatandachten neuerer Herkunft, die die Liturgie ganz zurückdrängten. M. K. [636]

C. Dotta, *Il movimento liturgico nell' Archidiocesi [di Milano] e le prescrizioni del Sinodo XLI* (Ambrosius 8 [1932] 241—250) geht auf die lit. Bewegung und ihre Unternehmungen nur kurz ein, um dann ausführlich die lit. Bestimmungen der Diözesansynode 1931 zu besprechen: lit. Schulung der Jugend, Ritus der Sakram.-Spendung, Wahrung des ambros. Ritus, Einschränkung der Exposition des Altars-sakramentes u. a. U. B. [637]

Prima Settimana liturgica ambrosiana, 23.—26. Mai 1932 zu Mailand. Programm sowie Wortlaut der Referate: Ambrosius 8 [1932], Heft 5—10. Die Referate sind vorwiegend pastoralliturgischer Art. U. B. [638]

Le stazioni quaresimali quotidiane a Milano (Ambrosius 8 [1932] 1—10). Bericht, Liste der Kirchen und praktische Hinweise für die in der Quadragesima 1932 erstmalig wieder abgehaltenen Stationsgottesdienste der Stadt Mailand. Die Stationskirchen wurden bestimmt auf Grund eines Kataloges des Otto Vosconti aus d. J. 1284. Am Morgen ist Feier des Meßopfers und Vesper; am Nachmittage ein Prozessionsgottesdienst, gestaltet nach dem Vorbild der alten ambros. *Litaniae* der feria IV und VI der Quadragesima: Antiphonen, Litanei (immer entsprechend der Kirche), Kyrie, Agnus Dei. Anschließend kann Predigt und Segen mit der Kreuzreliquie folgen. An den aliturg. Freitagen ist anstatt der Messe am Morgen Predigt oder Kreuzweg, dann die Vesper. Das Ganze ist ein leuchtendes Beispiel, wie man, röm. Vorbilde folgend, aus der Tradition der Lokalkirche heraus, die Quadragesima lebendig gestalten kann. Möchten deutsche Städte, die oft über eine ähnlich große Zahl alter, ehrwürdiger Kirchen verfügen, diesem Vorbilde nacheifern. B. N. [639]

Kard. **Hd. Schuster**, *Hirtenbrief* vom 18. IV. 1932 (Ambrosius 8 [1932] 121). Die Hirtenbriefe des Kard. Sch. sind oft Meisterstücke liturg. Unterweisung. Ein größeres Zitat im „Ambrosius“ spricht in eindringlicher Weise von der rechten Ordnung, die das Gebetsleben des Christen einhalten muß; Dinge der Peripherie dürfen nicht zum Mittelpunkt werden. Auf die Unwissenheit mancher in diesen Dingen wendet er das Wort jener Jünger an: *Sed neque si Spiritus Sanctus est audivimus*. B. N. [640]

J. Korzonkiewicz, *Dom Germain Morin OSB* (Myst. Christi 3 [1931/32] 30—32). Zum 70. Geburtstag des großen Sohnes des hl. Benedikt und gelehrten Kenners der patrist. Literatur schrieb K. eine Skizze über dessen Tätigkeit. In Polen war dies die einzige Veröffentlichung über den Jubilar, die dadurch noch an Wert gewinnt, daß der Vf. kurz vorher Morins Buch *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* ins Poln. übertragen hatte. M. K. [641]

G. Schwake OSB, *Ein Nachwort zum Sechswochenwerk der stadtkölnischen Kirchenchöre* (CVO Mus. s. 63 bzw. 62 [1932] 33—35). Bericht über die große Veranstaltung vom 27. IX. bis 6. XI. 1931. Allabendliche kirchenmus. Aufführungen in verschiedenen Kirchen der Stadt mit volksliturg. Predigt zur Einführung in die Gedankenwelt der Liturgie. U. B. [642]

X, *Scoutisme et chant sacré* (Rev. du ch. grég. 36 [1932] 50—55; 65—67). Klage über die Entfremdung der im französ. Pfadfindertum zusammengefaßten kath. Jugend vom liturg. Leben der Pfarreien, sogar von der Feier der Sonn- und Festtage überhaupt. Fordert dringend Abhilfe und schlägt vor, den gemeinsch. Gesang des Chorals zu üben. U. B. [643]

O. Rousseau, *L'œuvre liturgique de Mgr. Van Caloen OSB (1853—1932)* (Quest. lit. et par. 17 [1932] 79—91). U. B. [644

Officium, Missa et Elogium in festo Maternitatis B.M.V. (11. Okt.) (AAS 24 [1932] 151—159). *Item in festo s. Roberti Bellarmino* (13. Mai) (ebd. 160—165).

Item in festo s. Alberti Magni (15. Nov.) (ebd. 166—169). U. B. [645/7

Officium et Missa in festo S. Gabrielis a Virgine Perdolente Confessoris (29. Febr.) (ebd. 24 [1932] 275—280). Auffällig ist die *Secreta*, die sich nach Inhalt und Schluß an Christus wendet (*sacrificium mortis tuae rite recolere... qui vivis...*), und nun in der Einleitung sagt: *Salutarem hostiam... tibi, Domine, offerentes*; als ob dieses selbe Opfer des Todes Christi Christus dargebracht werde. U. B. [648

Nachrichten.

† **Joh. Korzonkiewicz** (25. VI. 1877—20. XI. 1932) hat sich ungemein große Verdienste um die Begründung der lit. Bewegung in Polen erworben. Er war von Beruf Biblist und nicht Liturgiker. Und dennoch griff seine echte Priesterseele, die ganz der Kirche und Christus ergeben war, und sein heller, tiefer und für alle aktuellen, bes. kirchlichen Fragen so empfindlicher Geist die ersten Nachrichten sofort auf, die vom Westen über die liturg. Bewegung nach Polen kamen, entwickelte sie, bereicherte sie und wurde so zum Hauptpropagator der lit. Bewegung in Polen. Schon als Professor des A. T. an der Jagiellonischen Universität zu Krakau hatte er es außerordentlich gut verstanden, die jungen Priesteramtskandidaten in die Schönheit und den Inhalt der inspirierten biblischen Lieder einzuführen. Von Zeit zu Zeit erschienen kleinere Arbeiten über bibl. liturgische Themen. Vor allem liebte er es, über die Psalmen zu schreiben. Als Regens des Krakauer Priesterseminars verstand er es, die Alumnus für den Gregorianischen Choral und für die Liturgie zu begeistern. Hierher gehören seine liturg. Konferenzen. Als dann später die „Gesellschaft für Liebhaber der Liturgie“ entstand, gab er als erster den Plan zu dem Statut dieser Gesellschaft, und er war es, der am eifrigsten dazu anfeuerte. Um die in Polen erst entstehende liturg. Bewegung zu beleben, zog Prälat K. aus dem Auslande Erkundigungen ein über alles, was man damals für die Wiederbelebung der Liturgie geleistet hatte. Er verkehrte brieflich mit sehr vielen Pionieren der liturg. Bewegung des Westens. Er beschäftigte sich damit, den in der Erzdiöz. Breslau so bekannten Liturgiker Stephan für Krakau zu gewinnen. Leider starb St. in derselben Zeit. Von 1928—1929 übersetzte K. das Werk von G. Morin OSB, *Das monastische Ideal*, das viel zur Belebung des Interesses für die Liturgie beigetragen hat. Von da an datiert sein brieflicher Verkehr mit der Abtei Maria Laach, mit Dom Morin und anderen bekannten Liturgikern. Ende 1929 entstand in Krakau die liturg. Zeitschrift „Mysterium Christi“. K. war zwar nicht deren verantwortlicher Redakteur, aber ihre Seele. Es verließ keine Nummer die Druckerei, die nicht einen Artikel von ihm enthielt. In 3 Jahrgängen finden wir nicht weniger als 25 Artikel, die von ihm stammen. Das Jahrbuch für Lit.-wiss. notierte in den letzten 3 Jahrgängen einige seiner Arbeiten. M. K. [649

Mitteilung.

Der H. H. Metropolit Eustratiades, Chennevières s. Marne, 9 Rue du Pont, Frankreich, bittet uns darauf hinzuweisen, daß außer dem Nr. 348 rezensierten Hirmologion noch folgende vier seiner Werke (alle fünf zum Preise von 100 Frs. ohne Porto) durch ihn selbst abgegeben werden:

1. *Συμπλήρωμα καταλόγων Βατοπεδίου και Λαύρας.*
2. *Κατάλογος κωδίκων Καννοκαλυβίου* (wenn ich richtig lese!).
3. *Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ.*
4. *Θεοτοκάριον.*

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Abbott 509 | Bäuerle 59 | Bomm 40 |
| Abel 284 | Bauersfeld 45 | Bohatta 433 |
| Achelis 262 f. | BauerreiB 420. 464. 467. | Boissonade 350 |
| Acken , v. 61 | 472. 486. 498 | Bonner 232 |
| Adam 400 | Bauhofer 7 | Bonvin 558. 592. 605 f. |
| Aigrain 313 | Baumstark 20. 72. 222. 241 | Bordona 491 |
| Albertini 318 | Baur 256 | Borella 100. 104 f. 447 |
| Alès 433 | Baxter 485. 548 | Borgia 230 |
| Alfonso 103 | Bazin 629 | Böser 599. 613 f. |
| Allgeier 177. 236 | Becker 199 | Bossert 301 |
| Alonso 60 | Bedjan 346 | Botte 241 |
| Altendorf 205 | Berberich 584 | Bour 391 |
| Altheim 129 | Behn 31 | Bra , da 316 |
| Amato , D' 45 | Beichert 531 | Brabant 5 |
| Ameln 77. 611 | Berger 417 | Brachvogel 620 |
| Andrae 169 f. | Bergmann 478 | Braun 298 |
| Andreades 361 | Berlière 369 | Brightman 5. 64 |
| Andrieu 384. 393. 444. 449 | Bernhöft 413 | Brinkmann 515 |
| Anglès 547. 571 | Bernareggi 98 | Brinktrine 83. 92 |
| Antoine 339 | Beron 566 | Brouillard 150 |
| Antweiler 68 | Berthélot 217 | Browe 176. 440 f. 455. 518 |
| Auda 567 | Bertini 624 | Browne-Wilkinson 5 |
| Aufhauser 35 | Besora 157 | Brummer , J. 455 |
| Aurigemma 270 | Bethune-Baker 36 | Brummer , P. 44 |
| | Bévenot 216 | Brun 211 |
| Badé 175 | Beyer 289 | Bruning 594. 601. 607 |
| Bakhuizen van den Brink | Blake 321 | Bubalo 572 |
| 264. 280 | Blatt 482 | Buchberger 55 |
| Balducci 432 | Bickermann 139 | Budaszewski 633 |
| Balfour 450 | Bigelmair 91 | Burkitt 224. 227 |
| Bardenhewer 52. 240 | Billot 49 | Burmester 325. 342. 352 |
| Barradas , de 288 | Bijvanck 258 | Burzak 364 |
| Bartmann 50 | Binder 486 | Busch 497 |
| Bastgen 618 | Birt 126. 143 | Butler 289. 298 |
| Bate 36 | Bischoff 386. 512 | Buuren 560 |
| Batiffol 396 | Bittel 271 | |
| Bauer 42 | Boehmer 400 | Cabrol 63. 230 |

Callewaert 84. 108. 377.
445
Calza 276
Campenhausen, v. 243. 265
Cantù 544
Capelle 241. 378. 442
Cappuyns 340
Carpo, de 47
Carriazo, de 268
Cartellieri 399. 401
Casas 153
Casel 2—4a. 49. 67. 73. 78.
222. 239. 456. 459. 476a
Cecchelli 277
Cesari 519
Chaine 240
Chapeau 439
Chitty 283
Clarke 5
Coens 468
Cohausz 416
Colwell 354
Connolly 229
Cooke 36
Couffon 504
Courte 188
Cremers 245
Christ 495
Crowfoot 282
Cugini 477
Cumont 116. 256
Cuthbert 96
Cuypers 559

Dabrowski 75
Dalman 271
Danzel 112
Dausend 471
David 524 f. 556 f.
De Bruyne 178 f. 373. 375 f.
Degener 18
Deißmann 217
Delbrueck 302
Delehaye 379 f. 382 f.
Denzinger 43a
Deslandes 343
Desroquettes 527
Destefani 251
Deubner 118
Devresse 330
Dibelius 240
Diehl 292
Diekamp 49
Diels 122
Dietrich 346
Diller 117
Dillersberger 13
Dillmann 333
Dimmler 165
Dittenberger 124

Dmitriewsky 230
Dobisch 299
Dobschütz, v. 243
Dold 106. 392. 397
Dölger 155. 220
Doncœur 71. 152
Dondeyne 237. 372
Dorn 391. 462. 498
Dotta 637
Duchesne 100. 380
Duhm 8
Duncan-Jones 5
Dunlop 96
Dupire 461
Duthuit 355

Eberl 497
Echagaray, de 97
Edwards 66
Eftmann 499 f.
Egger 124. 310
Eggers 147. 516
Eichmann 449
Eisenberg 484
Eisenhofer 396
Eitrem 217
Ehrhard 222
Elbogen 198
Elsen 496
Engberding 323. 335. 435
Erdmann 408. 410
Euringer 333 f. 345
Eustratiades 347 f.

Facchinetti 472
Falke, v. 307
Faller 220
Fascher 245
Faustmann 44
Felder 472
Feldmann 549
Fellerer 540 f.
Fezer 8
Fichtner 362
Fiedler 119
Finesinger 174
Fink 462
Finkelstein 192
Firminger 5
Fischer 395. 411
Fliedner 138
Fornari 261
Fortescue 46
Fournier 106
Frank 407
Fraundorfer 406
Freestone 96
Frei 613 f.
French 5
Frere 36. 417

Frey 188
Friedmann 201
Fritzemeyer 399. 402
Frova 126
Fuchs 499 f.

Gabriel 172
Gabrielli 502
Gajard 564. 569
Galindo 267
Gall, v. 217
Galling 169. 171
Ganzenmüller 403
Gardiner 183
Garscha 308
Gastoué 526. 567
Gatzweiler 417
Gavin 5
Gentili 532
Gerlach 416
Gérolde 528
Gerstinger 300
Gil 113
Ginhart 306
Ginot 465
Gładysz 86
Glaser 190
Goar 284
Goebel 244
Goetz 238
Goossens 49
Götzel 33
Gotzen 550
Gougoud 71. 106. 452. 472
Graber 10
Graf 324
Grande, del 230
Grandmaison, de 1
Greeven 210
Grégoire 280
Greßmann 168
Greiff 239
Greipl 124
Gröbel 54
Groeber 22
Grumel 350 f.
Grundmann 207 f.
Guardini 31
Gudiol 503
Gulde 67b
Günter 399. 455. 472
Guyer 252. 289. 356 361

Haapanen 427
Habel 54
Haesler 500
Hafer 617
Hainz 30
Halbig 604
Hamann 266

- Hammerle 511
 Handschin 548. 573
 Haniel-Niethammer, v. 16
 Hanin 600
 Hanssens 320. 337
 Harden 333
 Harder 311
 Harris 5
 Hatzfeld, H. 510
 Hatzfeld, J. 611
 Hauler 458
 Häuser 235
 Hay 476
 Hegar 568
 Hehn 181
 HeiB 133
 Heiler 90. 632
 Heiming 241
 Heitmüller 510
 Heizmann 517
 Herbst 370. 425
 Hernández 287
 Herwegen 400
 Herzog 127
 Herzog-Hauser 120
 Hindringer 147. 516
 Hirsch 401. 412
 Hoffmann, A. M. 49
 Hoffmann, G. 464
 Hoh 223
 Hohlwein 384
 Hohn 589
 Holl 241. 351
 Holthausen 311
 Homer 11
 Honigmann 289
 Hopkins 256
 Horst 216
 Hüffer 411
 Hug 448
 Huth 131

Immisch 133
 Ince 5
 Indy, d' 581

Jacoby 123
 Jacopi 253. 278 f. 359 f.
 James-Jenkins 417
 James, Montague 431
 Jeannin 436. 527. 537 f.
 539. 553. 555. 567
 Jenner 106
 Jeppesen 574
 Jeremias 173
 Jerphanion, de 254. 357
 Johner 603
 Jorden 409
 Juget 557
 Jugie 72. 74

 Jung-Diefenbach 405
 Jungmann 377. 396 f.
 Junker 186

Kahlefeld 67d
 Kamlah 514
 Karo 253
 Karrer 32
 Kaufmann 199
 Kaupel 186
 Keil 280
 Keller, v. 627
 Kempf 44
 Kenney 106
 Kern 122. 402
 Kiesgen 65b f.
 Kirch 534
 Kirsch 135. 261. 284. 499
 Kittel 203. 217. 245
 Klaffenbach 125
 Klauser 264. 391
 Kleinschmidt 464. 471
 Kloeppel 65
 Kluse 591
 Klusen 590
 Kneller 167
 Knoll 280
 Knowles 367
 Kober 202
 Koch, H. 223. 396
 Koch, O. 51
 Kögels 245
 Kohlhausen 301
 Kolbe 133
 König, E. 187
 König, W. 151
 Kopernik 633
 Kordel 61. 580. 635
 Korzonkiewicz 24. 58. 80.
 88 f. 191. 641. 649
 Kosch 601 f.
 Koss 616
 Köstermann 135
 Kramer 622
 Krauß 194
 Krautheimer 273
 Kreps 575
 Kriss 156
 Kropp 332
 Krüger 243
 Kuhn 151a
 Kurthen 546

Lagrange 179
 Lambert 267
 Landsberg 414
 Lange 427
 Lantschoot, v. 338
 Lassaly 114
 Le Bras 106

 Leclercq 48
 Lefebvre 41
 Lefèvre 371. 518
 Lefftz 161
 Lehmann 404
 Leinberger 486
 Leipoldt 141
 Leisegang 122
 Lenartz 19
 Leroquais 422
 Leroy 81. 158
 Lescuras 154
 Levertoff 5
 Levillain 446
 Lewek 633
 Lewosz 27
 Libertini 315
 Lichtenstein 200
 Lietzmann 140. 197. 238.
 241. 246. 317. 331. 380
 Linton 204
 Llor 481
 Lluch 160a
 Loew 208
 Löfgren 333 f.
 Löfstedt 482
 Löhr 23. 65a. 65d f. 79. 85
 Lortz 51
 Lovatti 99. 101. 542
 Ludwig 548
 Lutterotti, v. 437

Mackenzie 5
 Maclean 5
 Mader 285
 Mahr 301
 Maranget 259
 Marchesné 76
 Martf 6
 Martindale 62
 Marucchi 264
 Mayer, A. L. 149. 426. 476.
 486
 Mayer, M. 28
 Medico, del 358
 Meester, de 336. 362
 Meinertz 240
 Meisen 156. 406. 464. 497
 Meland 632
 Mensching 632
 Menzinger 242
 Mercenier 344
 Mereschkowskij 400
 Mesnard 297
 Messerschmidt 126
 Metz 301
 Meyer, A. 240
 Meyer, C. H. 148
 Meyer, G. 478
 Meyer, H. 412

- Michel 400
 Miller 189
 Millet 362
 Milner-White 5
 Mingana 329
 Mitterwieser 513
 Młynarczyk 633
 Moffatt 208
 Möhlenbrink 170 f.
 Mohlberg 381. 428
 Mölders 591
 Molitor 214
 Mone 337
 Monneret de Villard 272
 Morey 293
 Moretti 47
 Moricca 53
 Morin 365. 374. 394
 Mourey 561—3
 Mowinkel 168
 Mulenburg 229
 Müller, A. 244
 Müller, E. J. 610
 Munck 223
 Muñoz 274
 Müri 123

Nef 568
 Neumann 460
 Nielsen 226
 Nilsson 116. 241
 Nock 134
 Nordenfalk 390
 North 168

Obertyński 312
 O'Connel 46
 Oesterley 5
 Okunev 358
 Oldfather 421
 Oliger 472
 Oorde, v. 322
 Opfermann, B. 466. 469
 Opfermann, L. 437
 Oppenheim 2
 Orcajo 387. 417. 429
 O'Riordáin 296
 Orlandos 294
 Otto 5. 212. 632
 Owen 217 f.

Palencia 160
 Pantalini 21a
 Pantelaki 230 f.
 Pape, v. 487
 Parra 82
 Parsch 39. 584
 Pasqualigo 49
 Pazaurek 305
 Peil 31

 Pellizzari 434
 Peprek 585
 Peradze 326 f.
 Pérennès 159
 Pérez de Urbel 388
 Peters, Fr. 9
 Peters, F. J. 536
 Peters, P. 284
 Petersen 248
 Peterson 64. 213. 246. 331
 Petrich 621
 Pfister 131
 Pfleger, A. 162
 Pfleger, K. 400
 Pfleger, L. 160c. 391. 470. 475
 Pfliegler 25
 Pierret 72
 Pietzsch 529. 531
 Pinedo, de 488
 Pitra 74
 Plachte 12
 Polvara 21
 Porter, A. K. 490
 Porter, W. S. 107
 Poschmann 223. 396
 Potiron 595
 Powicke 423
 Prado 160b. 233. 389
 Preisendanz 115
 Preuß 486
 Puchner 463
 Puig i Cadafalch 269
 Puniet, de 385. 393

Quasten 261. 542
 Quentin 379 f. 417

Rabotin 442
 Radermacher 123
 Radó 74
 Raes 341
 Ramackers 409
 Ratcliff 5
 Redlich 14. 424
 Regenbogen 117
 Reichl 303
 Reisch 280
 Reiser 607 f.
 Reisner 398
 Reitzenstein 206. 241
 Rembold 184
 Rengstorf 197
 Rheinfelder 217. 483. 508
 Ribera 531
 Richards 245
 Riebartsch 67e
 Riquier 520
 Robinson 229
 Rohner 49

 Rose 131
 Rostowzew 256
 Roth 444
 Rouët de Journal 43
 Rousseau 644
 Rücker 37. 320. 328. 330. 334. 346
 Rückert 443
 Rücklin-Teuscher 415
 Ruinart 219
 Ryan 106

Saintyves 71
 Salaville 323
 Salles 355
 Salvini 506
 Sanctis, De 286
 Sanders 243
 Sandhage 602
 Santa-Olalla 146
 Sartori 151b
 Sauer 295
 Saunders 489
 Saxl 142
 Schachleiter 597 f.
 Schadewaldt 133
 Schäfer 314
 Schlumpf 533
 Schlund 406
 Schmedding 26
 Schmeidler 402
 Schmid 145
 Schmidlin 615
 Schmidt 298
 Schmitz, A. 552
 Schmitz, H. J. 106
 Schmitz, O. 216
 Schneider, A. M. 173. 257. 264. 271. 285
 Schneider, J. 217. 247
 Schnetz 406
 Schoenebeck, v. 266
 Schomerus 110
 Schott 419
 Schrader, H. 494
 Schrader, L. 530
 Schramm 455
 Schreiber 535
 Schrems 591
 Schrijnen 249
 Schüller 619
 Schulten 97
 Schulting 320
 Schultz 166
 Schulz 180. 185. 187
 Schuster 45. 640
 Schwake 609. 642
 Schweinfurth 363
 Schwentner 455
 Schwind 625

- Scriba 299
 Seesemann 216
 Sellin 175
 Semper 486. 497
 Sengspiel 513
 Seppelt 51
 Sérent, de 1
 Serra i Vilaró 281
 Serrano 107
 Sesini 522
 Seymour de Ricci 433
 Sheehy 93
 Siebert 414
 Siffrin 72. 377. 385
 Sigl 565
 Simon 319
 Smith 289
 Smits van Waesberghe 436.
 537 f.
 Soden, v. 164
 Söder 225
 Soderini 628
 Söhner 593. 596—9
 Sokol 521
 Sotiriu 294
 Spanke 509. 543
 Spanner 289
 Srawley 5
 Stäblein 523
 Staffelbach 215
 Stappen, van der 459
 Stapper 49
 Stauffer 246
 Steinberg 487
 Steinmann 166
 Stephan 42
 Stiehl 299
 Stockmayer 403
 Stökle 455
 Stolz 228. 473
 Stone 218
 Stonner 67c. 165
 Stroux 137
 Strucker 480
 Stuhlfauth 362
 Stumpf 402
 Styger 257. 260 f.
 Sukenik 195. 255
 Suñol 545. 588. 601 f.
 Suys 183
 Symons 368

Tabeling 130
 Taczak 633

 Taeschner 148
 Takács 474
 Tallquist 164
 Technau 136
 Teeuwen 135
 Terenzio 275
 Terrien 623
 Thalhofer 396
 Thiel 587
 Thiersch 169
 Thoby 505
 Thomas 77. 611
 Thurston 95
 Tillyard 349
 Tomanek 42. 633
 Townsend 630
 Trens 493
 Tschuor 67a

Umburg 43a. 49

 Varga 404
 Vasconcellos, de 138
 Vashalde 353
 Vasquez 49
 Vâth 34
 Verheem 576
 Verwilt 451
 Vetter 577
 Vidmar 366
 Villien 66
 Vincent 284
 Vischnitzer-Bernstein 194.
 196
 Vives 94. 155
 Vivona 128
 Vogels 217
 Volbach, W. F. 301. 304.
 309. 355
 Völker 234
 Vollaerts 554
 Vonier 4 f.
 Vooght, de 57
 Vorwahl 15. 176
 Voßler 476

Wachsmann 70
 Wagner 551
 Wallner 497
 Walpole 484
 Weber 121
 Wedding 507
 Weege 126

 Weglewicz 456
 Wehner 67 f.
 Weinberger 417
 Weingartner 476
 Weinreich 111
 Weise 298. 501
 Wellmann 144
 Wendel 182
 Wendland 209
 Wenschkewitz 206
 Weryński 109
 Wetter 216
 Weyman 468
 Whitehill 492
 Wickham Legg 5
 Widmann 570
 Wieschebrink 626
 Wikenhauser 214
 Wilcken 124
 Willam 221
 Wilmans 416
 Wilmart 241. 387. 392.
 418. 453 f. 458. 464
 Wilpert 265
 Wink 69
 Winkler 12
 Winzen 17
 Wirth 257 f.
 Witzel 163
 Wobbe 208
 Wohleb 219
 Wolf 252
 Wölfflin 453
 Worsfeld 132
 Wratislaw-Mitrovic 358
 Wronka 11. 636
 Wührer 403
 Wulzinger 290
 Wunsch 510
 Wunderle 29
 Würdtwein 391

Xygopoulos 291

Zähringer 38. 457
 Zaloliecky 301
 Zanetti 438
 Zapala 633
 Zeitlin 193
 Zettinger 106
 Ziegelhöfer-Hey 406
 Zorell 184
 Zulay 199

BV
170
J3
1973
v. 12

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

23-262-002

A30544

